١٧ الأعمال الكاملة

فراس السواح

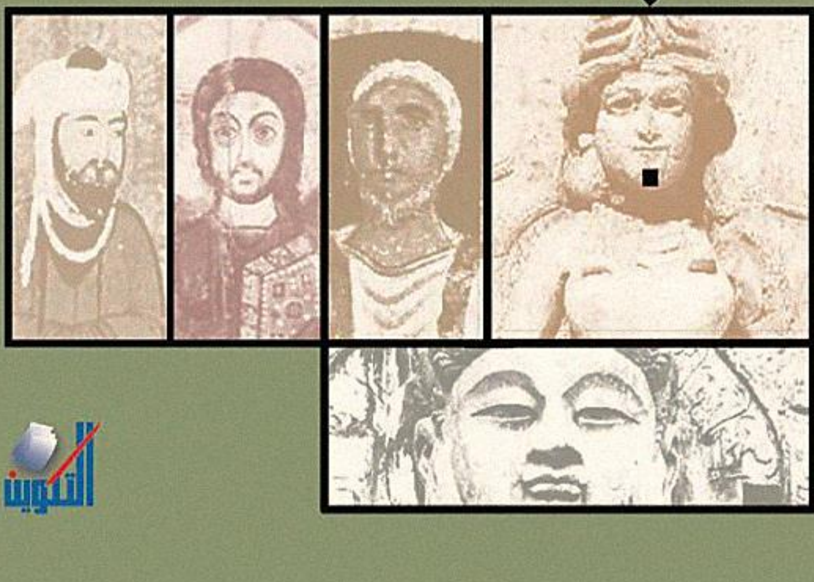
موسوعة تاريخ الأديان

الهندوسية، البوذية، التاوية، الكونفوشية، الشنتو

الكتاب الرابع

الشرق الأقصى





موسوعة تاريخ الأديان

الكتاب الرابع

الهندوسية - البوذية - التاوية
الكونفوشية - الشنتو

موسوعة تاريخ الأديان

الكتاب الرابع

الهندوسية - البوذية - التاوية
الكونفوشية - الشنتو

تحرير

فراس السواح

المترجمون

سيف الدين القصير — محمود منقذ الهاشمي

عبد الرزاق العلي — وفـــاء طقـــوز

الطبعة الرابعة 2017

هاتــــف: 00963 112236468
فاكـــس: 00963 112257677
ص. ب: 11418، دمشق ـ سوريا
taakwen@yahoo.com

مقدمة

لطبعة الأعمال غير الكاملة

عندما وُضعت أمامي على الطاولة في دار التكوين كومة مؤلفاتي الاثنين والعشرين ومخطوط كتابٍ لم يُطبع بعد، لنبحث في إجراءات إصدارها في طبعةٍ جديدة عن الدار تحت عنوان الأعمال الكاملة، كنت وأنا أتأملها كمن ينظر إلى حصاد العمر. أربعون عاماً تفصل بين كتابي الأول مغامرة العقل الأولى والكتاب الجديد «الله والكون والإنسان»، ومشروع تكامل تدريجياً دون خطةٍ مسبقة في ثلاث وعشرين مغامرة هي مشروعي المعرفي الخاص الذي أحببت أن أُشرك به قرائي. وفي كل مغامرة كنت كمن يرتاد أرضاً بكراً غير مطروقة ويكتشف مجاهيلها، وتقودني نهاية كل مغامرة إلى بدايةٍ أخرى على طريقة سندباد الليالي العربية. ها هو طرف كتاب مغامرة العقل الأولى ـ دراسة في الأسطورة يبدو لي في أسفل الكومة. أسحبه وأتأمله، إنه في غلاف طبعته الحادية عشرة الصادرة عام 1988 والتي عاد ناشرها إلى غلاف الطبعة الأولى الصادرة عام 1976 الذي صممه الصديق الفنان إحسان عنتابي، ولكن ألوانه بهتت حتى بدت وكأنها بلونٍ واحد لعدم عناية الناشر بتجديد بلاكاتها المتآكلة من تعدد الطبعات التي صدرت منذ ذلك الوقت. وفي حالة التأمل هذه، يخطر لي أن هذا الكتاب قد رسم مسار حياتي ووضعني على سكةٍ ذات اتجاهٍ واحد. فقد وُلد نتيجة ولعٍ شخصي بتاريخ الشرق القديم وثقافته وانكبابٍ على دراسة ما أنتجته هذه الثقافة من معتقدات وأساطير وآداب، في زمن لم تكن فيه هذه الأمور موضع اهتمامٍ عام، ولكني لم أكن أخطط لأن أغدو متخصصاً في هذا المجال، ولم أنظر إلى نفسي إلا كهاوٍ عاكفٍ بجد على هوايته. إلا أن النجاح المدوّي للكتاب الذي نفذت طبعته الأولى الصادرة عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق في ستة أشهر، ثم تتابعت طبعاته في بيروت، أشعرني بالمسؤولية، لأن القراء كانوا يتوقعون مني عملاً آخر ويتلهفون إليه.

إن النجاح الكبير الذي يلقاه الكتاب الأول للمؤلف يضعه في ورطة ويفرض عليه التزاماتٍ لا فكاك منها، فهو إما أن ينتقل بعده إلى نجاحٍ أكبر أو يسقط ويؤول إلى النسيان عندما لا يتجاوز نفسه في الكتاب الثاني. وقد كنت واعياً لهذه الورطة ومُدركاً لأبعادها، فلم أتعجل في العودة إلى الكتابة وإنما تابعت مسيرتي المعرفية التي صارت وقفاً على التاريخ العام والميثولوجيا وتاريخ الأديان. وعاماً بعد عام، كان كتاب لغز عشتار يتكامل في ذهني وأعدُّ له كل عدّةٍ ممكنة خلال ثمانية أعوام، ثم كتبته في عامين ودفعته إلى المطبعة فصدر عام 1986، أي بعد مرور عشر سنواتٍ على صدور الكتاب الأول. وكان نجاحاً مدوياً آخر فاق النجاح الأول، فقد نفذت طبعته الأولى، 2000 نسخة، بعد أقل من ستة أشهر وصدرت الطبعة الثانية قبل نهاية العام ثم تتالت الطبعات.

كان العمل الدؤوب خلال السنوات العشر الفاصلة بين الكتابين، والذي كان لغز عشتار من نواتجه، قد نقلني من طور الهواية إلى طور التخصص، فتفرغت للكتابة بشكلٍ كامل ولم أفعل شيئاً آخر خلال السنوات الثلاثين الأخيرة التي أنتجتُ خلالها بقية أفراد أسرة الأعمال الكاملة، إلى أن دعتني جامعة بكين للدراسات الأجنبية في صيف عام 2012 للعمل كمحاضر فيها، وعهدت إلي بتدريس مادة تاريخ العرب لطلاب الليسانس ومادة تاريخ أديان الشرق الأوسط لطلاب الدراسات العليا، وهناك أنجزتُ كتابي الأخير «الله والكون والإنسان». على أنني أُفضّل أن أدعو هذه الطبعة بالأعمال غير الكاملة، وذلك على طريقة الزميلة غادة السمان التي فعلت ذلك من قبلي، لأن هذه المجموعة مرشحةٌ دوماً لاستقبال أعضاءٍ جُدد مازالوا الآن في طي الغيب.

وعلى الرغم من أنني كنت أخاطب العقل العربي، إلا أنني فعلت ذلك بأدوات ومناهج البحث الغربي، ولم أكن حريصاً على إضافة الجديد إلى مساحة البحث في الثقافة العربية، قدر حرصي على الإضافة إلى مساحة البحث على المستوى العالمي، وهذا ما ساعدني على اختراق حلقة البحث الأكاديمي الغربي المغلقة، فدعاني الباحث الأميركي الكبير توماس تومبسون المتخصص في تاريخ فلسطين

القديم والدراسات التوراتية إلى المشاركة في كتابٍ من تحريره صدر عام 2003 عن دار T & T Clark في بريطانيا تحت عنوان:

Jerusalem in History and Tradition

ونشرت فيه فصلاً بعنوان:

Jerusalem During the Age of Judah Kingdom

كنت قد تعرفت على تومبسون في ندوةٍ دولية عن تاريخ القدس في العاصمة الأردنية عمان عام 2001، شاركتُ فيها إلى جانب عددٍ من الباحثين الغربيين في التاريخ وعلم الآثار، وربطت بيننا صداقةٌ متينة استمرت بعد ذلك من خلال المراسلات، إلى أن جمعتنا مرةً ثانية ندوة دولية أخرى انعقدت في دمشق بمناسبة اختيار القدس عاصمةً للثقافة العربية، وكانت لنا حواراتٌ طويلة حول تاريخ أورشليم القدس وما يُدعى بتاريخ بني إسرائيل، واختلفنا في مسائل عديدة أثارها تومبسون في ورقة عمله التي قدمها إلى الندوة. وكان الباحث البريطاني الكبير كيث وايتلام قد دعا كلينا إلى المشاركة في كتابٍ من تحريره بعنوان:

The Politics of Israel's Past

فاتفقنا على أن نثير هذه الاختلافات في دراستينا اللتين ستُنشران في ذلك الكتاب، وهكذا كان. فقد صدر الكتاب الذي احتوى على دراساتٍ لباحثين من أوروبا وأميركا عام 2013 عن جامعة شيفلد ببريطانيا، وفيه دراسةٌ لي عن نشوء الديانة اليهودية بعنوان:

The Faithful Remnent and the Invention of Religious Identity.

خصصتُ آخرها لمناقشة أفكار تومبسون، ولتومبسون دراستان الأولى بعنوان:

What We Do And Do Not Know About Pre-Hellenistic Al-Quds.

والثانية خصصها للرد عليّ بعنوان:

The Literary Trope of Return - A Reply to Firas Sawah.

أي: العودة من السبي كمجاز أدبي ـ رد على فراس السواح.

الكتاب يُشبه الكائن الحي في دورة حياته، فهو يُولد ويعيش مدةً ثم يختفي ولا تجده بعد ذلك إلا في المكتبات العامة، ولكن بعضها يقاوم الزمن وقد يتحول إلى كلاسيكيات لا تخرج من دورة التداول. وقد أطال القراء في عمر مؤلفاتي حتى الآن، ولم يختف أحدها من رفوف باعة الكتب، أمّا تحوّل بعضها إلى كلاسيكيات فأمرٌ في حكم الغيب.

فإلى قرائي في كل مكان أُهدي هذه الأعمال غير الكاملة مع محبتي وعرفاني.

فراس السواح

بكين، كانون الثاني ـ يناير 2016

الفصل الأول

الديانة الهندوسية

تأليف: John B. Noss

ترجمة: سيف الدين القصير

1- الهندوسية المبكرة

الانتقال من القربان إلى الاتحاد الصوفي

تتمتع الديانات الهندية المشتملة في مصطلح «الهندوسية» بتنوع غير محدود إلى حد ما، فليس هناك من إمكانية لجمعها معاً تحت نص واحد أو قول بأنها تتفق حول ما يجب قوله وفعله في هذا العالم، إنها حقيقةً ليست ديانة واحدة ولكن بالأحرى أسرة من الديانات، إن كلمة «هندوسية» يجب ألا تحمل معنى أن الهندوس قد وضعوا ديانتهم في نظام مكتمل من العقائد يقف جانباً باعتباره مقياساً لمدى استقامة إيمانهم، فالهندوسية تتصف بدلاً من ذلك بالمرونة والتغيير، إنها تستوعب الديانات الحية للناس الذين يسمون أنفسهم هندوساً[1].

إن مدى المعتقدات والممارسات وتعقيداتها هو ما دفع المراقبين إلى إجراء تمييز بين المعاني «الفضفاضة» والمعاني «الضيقة» للهندوسية، وبشكل عام فإن التعريف الفضفاض هو ما يفضله غالبية الهندوس، فالهندوسية عندهم، هي تركيبة كاملة من المعتقدات والمؤسسات التي ظهرت منذ زمن تأليف كتبهم القديمة المقدسة (وأكثرها قداسة الفيدا) وحتى اليوم. غير أن العلماء الغربيين

(1) الهندوسية: هي مصطلح تصنيفي فضفاض لكنه ملائم يستخدم لمجموعة متنوعة ضخمة من الأديان التي تربطها صلة نسب المصطلح نفسه حديث العهد نسبياً، وأول من استخدمه المراقبون الخارجيون الذين كانوا ينظرون على ما بدا لهم على أنه تركيبة دينية ثقافية معقدة ومميزة. الهندوس العصريون يستخدمونه في الإنكليزية، أما فيما بنيهم فيستعملون الكلمة القديمة «ذارما» بمعنى طريقة في العيش والتفكير، وكلمة هندو أو هندي مشتقة من مصادر إسلامية عندما ظهرت الحاجة لإيجاد تسمية للناس القاطنين على طول نهر الإندوس وما وراءه.

يميلون إلى تفضيل التعريف الضيق الذي بموجبه ينظر إلى ما يسمى بفترتي الفيدية والبراهمانية (أو البرهمية وفق لفظ المؤلفين العرب القدماء)[1] على أنهما تطورات تحضيرية للهندوسية بالمعنى الصحيح، حيث جرى اعتبار الأخيرة مقترة بالنظام الاجتماعي والديني الواسع الذي نما وترعرع بين سكان الهند منذ حوالي القرن الثالث قبل الميلاد.

تكاد الهندوسية ألا تكون بمعناها الضيق أقل تنوعاً وإثارة للدهشة مما هي عليه عندما تنظر إليها بمعناها الفضفاض، ويتمتع الهندوس بخيارات واسعة فوق العادة من المعتقدات والممارسات. ينتقون منها ما يريدون، إن بإمكانهم أن يكونوا من المؤمنين بوحدة الوجود (إذا ما استعملنا المصطلحات الغربية)، أو المشركين، أو الموحدين، أو المجادلين، أو حتى الملحدين من القائلين بالثنوية، أو التعددية، أو بوحدانية الكون.

من ناحية أخلاقية، قد يتبعون مقياساً صارماً أو متراخياً من السلوك، أو قد يختارون بدلاً من ذلك، نظاماً من النسكية يتفوق على نظام الأخلاق، قد يعيشون حياة نشطة أو أخرى تأملية، وقد يمضون وقتاً طويلاً في ممارسة الطقوس الدينية المنزلية، كما يفعل أكثريتهم أو يستغنون عن ذلك كلية، قد يمارسون العبادة في معبد بانتظام أو لا يفعلون ذلك إطلاقاً. الواجب الوحيد الملقى على عاتقهم، بغض النظر عن تشعباتهم، يتمثل في الالتزام بأحكام وطقوس طبقتهم الاجتماعية وثقتهم بأن هذا سيجعل ولادتهم التالية أكثر سعادة.

يبدو أنه من الأفضل عند سرد قصة هذا الدين المدهش، تقسيم هذا العرض إلى فصلين الأول بعنوان «الهندوسية المبكرة» والثاني «الهندوسية المتأخرة»، ومن أجل محاولة الحفاظ على بعض الشبه مع منظور تاريخي، يمكن الفصل بين هذين الفصلين بثلاثة فصول أخرى تتناول البوذية والجاينية، لأن الديانتين الأخيرتين انبثقتا وبرزتا لفترة من الوقت اعترضتا فيه نمو الهندوسية المنتظم

---

(1) مترجم هذه المقالة يستخدم التعبيرين العربيين تبادلياً، فيقول براهماني أو برهمي، وبراهمانية أو برهمية.

وتطورها، لذلك من الممكن دراستهما قبل النظر في الهندوسية المتأخرة. الفصل الحالي يتناول أول الهندوسية والانتقال المزدوج (أ) من الشرك إلى التوحيد والقول بوحدة الوجود، و(ب) من القربان أو التضحية باعتباره النشاط الإنساني الأكثر تقديساً إلى الاتحاد الصوفي مع الواحد، وهو انتقال يسير بنا من الفترة الفيدية إلى البراهمانية.

1- ديانة العصر الفيدي (vidic age)

الهند قبل قدوم الآريين:

الهند أرض قديمة العهد ملأتها شعوب قديمة، المجموعة الرئيسية من هذه الشعوب كانت قبل العام 1500ق.م، من أجداد الوفرة الغالبة الموجودة حتى اليوم في النصف الجنوبي من الهند من الدرافيديين (Dravidians) أصحاب البشرة السوداء والشعر الأجعد، غير أن هؤلاء لم يكونوا من السكان الأصليين، إذ تواجدت بينهم قبائل بدائية من ثقافة أدنى وأقدم، ولا يزال بعض هؤلاء باقياً في أدغال وسط وجنوب الهند، وتنازعت ملكية الأرض بعض القبائل المغولية المسيطرة على أرضٍ في الشمال الشرقي من الهند، واجتمعت شعوب ذات أصول مختلفة وتشكيل اثني (عرقي) متنوع، وعاشت على ضفاف نهر الإندوس (Indus) قبل 2500 ق.م. اجتمعت لتنتج حضارة من عصر البرونز ذات فن وعمارة متطورة (ظهرت إلى النور نتيجة أعمال التنقيب في المدن المحصنة في هرابا (Harappa) في البنجاب، وموهنجو – دارا (Mohenijo dara في السند) ضاهتها، كما يبدو، ديانة متطورة بشكل مساوٍ وتضمنت في بذرتها على الأقل أفكاراً تتجسد الآن في العقائد الهندوسية حول قانون أو مبدأ الـ«كارما» (Karma) وعودة الروح إلى الجسد (بالتقمص)، وتظهر بقايا الآثار أن هؤلاء الناس قد عبدوا آلهة أمهات، وحيوانات، وباهتمام خاص إله الخصب الذي قد يكون طبقاً لإحدى الفرضيات شيفا (shiva) الهندوسي بصورته الأقدم عهداً، ويتمثل هذا الإله بكائن أقرن ثلاثي الوجوه (حيث أن الوجه الرابع يقع على الجانب البعيد بصورة لا مرئية)؟ وأرجله في وضعية اليوغا، وأكعابه مجتمعة،

في حين يقف فيل ونمر وثور وكركدن في خدمته، وتصاحب هذه الشخوص رموز لأعضاء التكاثر الذكرية والأنثوية التي توحي بأن الطقوس الدينية تطلب قوة الخصب ومن سوء التقادير أنه لم تصلنا من هذه الحضارة أية كتابات يمكن فك رموزها، لأنها اختفت في كارثة مدمرة، ربما تمثلت في الغزو الآري الذي سنصفه فيما يلي.

ظهور الآريين (Aryans):

في وقت ما، يقرب من منتصب الألف الثاني قبل الميلاد، تدفقت عبر شعاب جبال الهندو – كوش في شمال غرب الهند مجموعات من شعب مختلف يتحدر من عرق مختلف قُدِّر له بالنتيجة أن يحتل الهند ويعيد صنعها ويخضع هو نفسه لإعادة تشكيل جديدة. كان هذا الشعب من ذوي القامة الطويلة والبشرة الفاتحة ويتحدر من السلالة الهندو ـ أوروبية، وكانوا يسمون أنفسهم بالآريين، لقد شكلوا خمسة أقسام كبيرة أو شعوب، تألف كل واحد منها من قبائل منظمة، وكانوا قد أمضوا زمناً طويلاً وهم يتنقلون شرقاً بحثاً عن موطن دائم لهم، أخيراً. وخلال فترة قرون عديدة، راحوا يهبطون من الجبال على السهول في شمال غرب الهند، كانوا ينتمون إلى تركيبة إثنية هي نفسها التي انتمت إليها القبائل القوية التي اندفعت غرباً وشمالاً وجنوباً في أوروبا حيث نتج عن انتشار دمهم ولغتهم ظهور شعوب اليونان واللاتين والسلتيين والألمان والسلاف التاريخية، وبينما كانت الهجرات الأصلية لا تزال في طور التقدم، اندفعت الموجهة الهندو ـ آرية، كما نسميها، من أوروبا باتجاه الجنوب ثم باتجاه الشرق حيث تشرق الشمس على ما يبدو، وبعد عدد مجهول من السنوات قضوها على مرتفعات باكتريا (Bactria) وعلى طول نهر جيحون، بدؤوا بالهجرة ثانية إلى داخل الهند هذه المرة، وافترق عن المجموعة الإثنية نفسها فرع كبير دخل إلى إيران (فارس القديمة)، لقد كانوا من جملة المجموعة الهندو ـ أوروبية الجوالة، لكنهم افترقوا عن بقية زملائهم عند أحد المفترقات الطرقية وتحولوا باتجاه الجنوب وسيمر وقت طويل قبل رؤية تغييرات عظيمة في اللغة والعادات

والأفكار تحدث بين كلا الإيرانيين والهندو ـ أوروبيين، واختلاف في النظرة الدينية يتسع مداه اتساع الاختلاف بين الهندوسية والزرادشتية، لكن من الممكن أن نتتبع أثراً لأوجه التشابه الأصلية في اللغة والدين دون صعوبة.

استقر الهندو ـ آريون لأول وهلة على ضفاف الفروع العليا لنهر الأندوس، وكانت عرباتهم التي تجرها الخيول ولم تعرفها الهند من قبل قد أرعبت السكان الأصليين المسالمين، لقد كانوا شعباً من البدو الرحل، لكنهم بدؤوا الآن يعيشون في مجموعات قروية بسيطة بين قطعانهم ومواشيهم، وبينما كانوا يشقون طريقهم باتجاه الجنوب الشرقي على طول قاعدة جبال هيمالايا ويوائمون حياتهم مع المناخ الجديد. دخلت طريقة حياتهم مرحلة تحولٍ صارت بموجبها أقل بداوة لصالح النمط الزراعي، ويبدو أن الرجال انشغلوا بالكامل في رعي قطعانهم وشن الحروب في حين قامت النساء بأعمال بناء البيت وتدبيره إلى جانب البستنة، الحيوانات التي أتوا بها إلى الهند كانت حيوانات الناس البداة – أبقار وخيول وأغنام وماعز وكلاب، أما الفيلة والقرود والنمور فلم يكن لديهم أدنى معرفة بها، وحافظوا على وجبتهم الغذائية القديمة المؤلفة من الحليب واللحم، إلى جانب مواصلتهم لعادة قديمة تشكلت قبل ذلك بقرون (ونجد مثيلاً لها عند الإيرانيين) وتتمثل في صنع شراب محرض أطلقوا عليه اسم سوما (Soma) يعصرونه من نبات لا تزال هويته مجهولة ويشربونه بعد مزجه بالحليب واعتقدوا أن آلهتهم كانت تستمع بهذا الشراب، ولذلك صاروا يقدمون إليها جرعات منه كلما ضحوا بأضحية.

كان الصراع من ذوي البشرة السوداء من الدرافيديين (داساس Dasas أو داسيوس Dasyus) متواصلاً متقدماً مع زحف الآريين. وبينما تتالت موجات الغزاة متزاحمة قادمة من المؤخرة، حدثت اشتباكات داخلية بين القبائل خلدتها الملاحم الهندوسية العظيمة المعروف باسم «رامايانا» و«المهابهاراتا» (Ramayana and Mahabharta) وفي الوقت الذي تم فيه إتمام احتلال كامل منطقة الأنهار الخمسة (الفروع العليا لنهر الإندوس)، بدأت مواجهة مشكلة

السيطرة على الأرض الجديدة تجد حلاً لها في نشوء أول طبقات اجتماعية متمايزة عند من كانوا يشكلون في السابق شعباً من البداة لا تمايز بين فئاته. وقد تطابقت هذه الطبقات والتي منها خرجت طبقة المنبوذين في المجتمع الهندوسي فيما بعد، مع التقسيم الجديد للعمل عند هؤلاء الناس.

كان لكل قبيلة ملك أو زعيم سمي بالراجا (Raja) وهي كلمة ذات جذر مماثل لجذر كلمة رِكس Rex اللاتينية ـ وهو منصب يتولونه بالوراثة عموماً. وسرعان ما أصبحت وظائف الملك ومهامه معقدة أكثر فأكثر تبعاً لتوسع الأراضي التي خضعت له حتى أصبح، مع اقتراب نهاية العصر الفيدي، يتميز عن بقية المواطنين بالحاشية الكبيرة والقصر الفخم والكسوة المتألقة. ولم يكن متوقعاً منه الإبقاء على جيش خاص لحماية شعبه فقط، بل وأن يجمع حوله عدداً من الكهنة لمساعدته في الحصول على البركة الإلهية لرعيته وموافقته الآلهة على أفعاله. أما الذين فاق عددهم عدد المحاربين الذين شكلوا جيش الراجا الخاص، والكهنة الذين خدموا كلاً من الملك والشعب، فكانوا الفلاحين والرعاة الذين كانت حياتهم لا تزال تشابه إلى حد كبير حياة أجدادهم. كان الأب (Pitar) ــ الجذر المماثل للكلمة اللاتينية pater، والألمانية Vater، والإنكليزية father، إلخ ـ وهو رأس الأسرة والمالك لممتلكاتها، وكان ما يزال كاهن الأسرة في تلك الأيام المبكرة، ولم يكن يعترف بتسلسل النسب إلا من خلاله، أما الزوجة والأم mater (matar) – باللاتينية وmutter بالألمانية، إلخ ـ فقد تمتعت بكونها فرداً حراً بالمقارنة وأقل عزلة بكثير مما كانت عليه ذريتها في وادي الغانج فيما بعد. ولم تكن سلطتها على أبنائها في المنزل وعلى الخدم السود مقيدة بأية قيود عدا قيود زوجها في بعض المناسبات، وهو الذي كان يعد السيد على أهل البيت.

وبما أن الآريين اعتادوا التنقل نحو آفاق ومخاطر جديدة لقرون طويلة، فقد كان استقرارهم بطيئاً، ولم يبق لهم سوى بديل واحد لمغامرتهم المفقودة تمسكوا به، لقد واصلوا تجوالهم في المخيلة واستكشفوا العالم حولهم بفطنة حاضرة، وما كادوا يكسبون مكاناً لأنفسهم في الهند حتى راحوا يطورون أدبهم الشفوي أكثر وأكثر، وأصبحت قرابينهم الطقسية أكثر تعقيداً، وبدأت الحكايات

الشعبية والقصص الملحمية تأخذ شكلها الذي عرفت به، وعبرت الترانيم الدينية للكهنة وصلواتهم في الوقت نفسه عن التوسع في المفاهيم الدينية. نتج عما سبق، مضافاً إليه السحر القديم الذي مارسوه، أقدم كتابات الهندوسية، السامهيتاس (Samhitas) وتعني مجموعات وهي أربع: الريغ ـ فيدا (Rig - Veda) والساما ـ فيدا (sama - veda) والياجار ـ فيدا (Yajar - Veda) والآثارفا ـ فيدا (Atharva - veda)، تعني كلمة فيدا veda «العلم المقدس»، ولها الجذر نفسه لكلمتي wit وWisdom الإنكليزيتين، وVideo اللاتينية وWissen الألمانية. إن معرفتنا بآلهة الهندو ـ آريين مستقاة أساساً من كتابات الفيدا الأربعة هذه[1]، ونتوجه الآن لدراسة أقدم هذه الكتابات أولاً.

الريغ ـ فيدا (Rig – Vedo):

تعتبر كتابات الريغ ـ فيدا. وتعني حرفياً «أشعار مديح فيدا» من صنف مختارات الأشعار الدينية. وتقع في عشرة كتب تحتوي على أكثر من ألف ترنيمة تعكس التقوى الديني لمجموعات متبقية من قبل وإبان العصر الفيدي. بادئ ذي بدء، لم توجد هذه الترانيم (وبعضها كان من نظم أفراد) إلا في صورة شفوية، إنها عبارة عن صلوات موجهة إلى إله واحد أو إلى اثنين أو أكثر من الآلهة[2] في معظم الأحيان. ونجد أماكن إقامة هذه الآلهة في مناطق ثلاث الأرض والسماء والهواء الذي يتوسطهما.

---

(1) الأدب الفيدي معقد حيث أنه أصبح لكل «مجموعة» فيه ملحقات على شكل رسائل عائدة للبراهمانات، تضم تعليمات حول تطبيق الطقوس بشكل صحيح وظهر لها ملاحق أخرى عرفت باسم آرانياكا (Aranyakas) مهمتها تعليم الأشخاص المعتكفين في الغابات ممارسة الاستخدام الرمزي أو السحري للصلوات والترانيم. ثم ظهرت كتب الأوبانيشاد لتضع بشكل فلسفي المبررات العقلية لهذه الأفعال وسيتم النظر إلى مصنف الفيدات والبراهمانات والأوبانيشادات بشكل مستقل بعضها عن بعض وسنشير إلى مصنفات الأوبانيشادات باسم الفينداتا vendata وتعني «نهاية أو الأقسام الختامية للفيدانات».

(2) وتسمى ديفاس Devas أو «المشعون»، وهي كلمة مقابلة لكلمة ديوس Deus اللاتينية التي منها اشتقت الكلمة الإنكليزية Deity.

عندما انخرط الآريون في العبادة العامة، تقدموا من المذبح بثقة وفرح إلا في حالات خاصة، عندما تلوح مشكلة في الأفق أو كان أحد الآلهة غاضباً. لم يكن لديهم في تلك الأيام معابد ولا حتى أمكنة مقدسة ذات طبيعة دائمة، إلا أنهم مارسوا عبادتهم تحت السماء المكشوفة كما فعل الإيرانيون القدماء. لقد استعملوا مناطق ذات عشب مقصوص ونظيف وجعلوا في الوسط مساحة خالية أو موقعاً للمذبح إما بصورة أرض عارية أو مجرفة السطح، وواسعة بما يكفي لتضم عدداً من مواقع للنيران يصل إلى ثلاثة نيران غربية (في موقع غارهاباتيا Garhapatya)، وهي ذات شكل دائري وترمز إلى التراث، إضافة إلى أنها النار الوحيدة الوارد ذكرها في أشعار الفيدا، ونار شرقية (في موقع أهفاميا Ahvamia ذي الشكل المربع، ويمثل سموات الجهات الأربع)، ونار جنوبية (في موقع داكشينا Dakshina على شكل نصف قمر، ويمثل قبة الهواء ما بين الأرض والسماء)[1].

كان الكهنة يقومون بمهامهم داخل أرض المذبح، كما كان يجري إبقاء أحد المقاعد شاغراً قرب النار لضيوف ربانيين غير مرئيين ربما يكونون حاضرين، أما القرابين فتتألف من واحد أو أكثر مما يلي: زبدة صافية. أي ذائبة، وقمح، وسوما، وماعز أو نعجة، أو بقرة أو ثور أو حصان (وكان قربان الحصان يعد الأعلى كلفة والأكثر فعالية)، وبمرور الوقت، ومع استطالة زمن الأضاحي لتتحول إلى احتفالات معقدة، صار الكهنة يتولون القيام بالعملية، حيث تولى كل واحد وظيفة من الوظائف فأحدهم قد يكون باني المذبح (أذفاريو adhvaryu) الذي كان يحضر أيضاً مواد التضحية ويديرها يدوياً وهو يردد الكلمات المناسبة أثناء القيام بعمله، وكان كاهن آخر، الهوتار hotar، يصب الزيت أو الخمر على القربان داعياً الآلهة بعبارات المجاملة لتنزل وتستمتع بقرابين التضحية والسوما الموضوعة في أوعية على العشب:

---

(1) ربما استعملت نار واحدة، نار غارها باتيا Garhapatya، في الأزمنة الفيدية المبكرة ثم جرى رفع أرض المذبح بدلاً من حفرها وتجريفها، وكانت تبنى بطوب مربع الشكل بأشكال مختلفة.

«أنت يا من وُضِعتْ الصلوات أدوات لتمجيدك،

نحن بانتظارك فردد الترانيم يا إندرا...

تقبل منا كعكلة القربان بسرور: إندرا، اشرب

السوما والحليب الممزوجين

واجلس هنا على عشب المضحي».

كاهن آخر قد يكون أغنيد (Agnidh) أو مُوقد نار الأضاحي، لكن الأول أصبح يشغل مع مرور الوقت وظيفة البرهمي، أو الكاهن المترئس للاحتفال، أي الذي يمثل في شخصه طلب الاسترحام المركزي المقدس أو ما يسمى براهمان (Brahman) أو الصلاة[1].

كان القربان يحضر خلال عملية تقديم الأضحية، على نار غارهاباتيا، ثم يسكب، سواء أكان من القمح أو اللحم أو السائل أو مزيج من ذلك كله، على نار أهافانيا، حيث يوضع في جزء منه على وسائد من العشب أو يصب هناك للآلهة، ويؤكل أو يشرب في جزء آخر، من قبل المشاركين بعملية التضحية. وكان تقديم السكبة السومية (التي غالباً ما كان طقساً مستقلاً) العمل الختامي لسلسلة طويلة من الأحداث الطقسية الممتدة على مدى أكثر من يوم: العثور على النبات الذي سيستخلص منه العصير أو شراؤه، إلى عملية نقله المهيبة إما في عربة أو على رؤوس الناس إلى موضع العصر، إلى جانب الماء لتشريب سوق النبات الجاف الآن، إلى عصر السوق، بين حجرين ضاغطين بعد تشريبهما بالماء، إلى تصفية السائل عبر مصافٍ مصنوعة من الصوف

---

(1) لكلمة براهمان Brahmam معانٍ عديدة، منها «الكلمة المقدسة» و«العلم المقدس»، و«الرقية» أو «السحر» وهي تنطبق على كلمات وأشعار الريغ - فيدا كما على رقيات وطلاسم الأثارفا - فيدا، وتقابل الريغ - فيدا كلمة فاك Yac بمعنى الخطاب حيث أصبحت مساوية لبراهمان أو مرادفاً لها واسم فاكا سباتي Vaca spati هو أحد أسماء براهمان سباتي Brahman spati.

(وهذا فعل مميز بصوت خاص به تم تفسيره ببعض المبالغة على أنه «خوار ثور» أو بريق لون «ذهبي»)، إلى مزج السائل مع الحليب أو العسل، ثم تقديمه أخيراً إلى لآلهة وتوزيعه على الناس المشاركين الذين كانوا يشعرون فوراً بتأثيره المسكر أو الهلوسي عليهم[1].

أفسحت الطقوس المتعلقة بتقديم القرابين المجال لظهور ميثولوجيا دائمة النمو والنسج على منوالها، وقد رأينا كيف أن الطقس الديني يفسح المجال لظهور الأسطورة، والأسطورة للطقس الديني، ولدينا الآن أمثلة على هذه النقطة، لقد سبق لأساطير الهندو - آريين أن تطورت بشكل جيد عند دخول الأخيرة إلى الهند، لكنها لم تتوقف عن التغير والنمو بعد ذلك لأن الطقوس المتعلقة بتقديم الأضاحي جرى تصميها لتحقيق أمن الإنسان في كلتا حالتي التغيير والاستقرار. فقد خضعت الآلهة لإعادة نظر في أوقات بعينها ومنحت قوى وسلطات جديدة. فكان يخبو نجم آلهة، كانوا مرة من ذوي البأس والسلطان وينزوون في المؤخرة أثناء هذه العملية، لتحل محلهم آلهة أخرى اعتبرت أكثر قدرة على مواجهة الحاجات وتعديلها. كما تطلبت الطقوس نفسها إدخال قوى أو حضور إلهي مثل أغني (Agni) وسوما (Soma) وبريهاسباتي (Brihaspati). يضاف إلى ذلك، أن آلهة كونية جديدة تماماً ظهرت عندما فهم أن الطقوس لا تؤثر في الآلهة لوحدها فقط، ولكن في الكون نفسه، وقد حدث ذلك عندما أصبحت القوانين أحداثاً مركزية وضاغطة بحد ذاتها لدرجة أن العالم في مجمله كان يتأثر بها وينخرط فيه وبلغ الأمر هذه الدرجة بحيث أصبح الكون بناءً مقدساً في مجمله وأفسح المجال للظن بأن أصوله تعود وتتجذر في قربان كوني.

---

(1) ظنَّ بعض المفسرين أن السوما عصير يستخرج من نبات القنب الهندي (الشبيه بالماريجوانا) بينما رأى غوردون واسون (في كتابه السوما: فطر الألوهة من أجل الخلود، هاركورت بريس، 1969) أنه نبتة هلوسية تدعى أمانيتا موسكاريا يستخرج منها عصير سام يخفف بالحليب والعسل والماء، وتوجد اليوم في مرتفعات إيران وأفغانستان.

هناك مقاطع في كتب الفيدا والأدب التفسيري للبراهمانات والأوبانيشادات ترى أن العالم في كليته هو إما بقرة أو حصان أو إنسان كوني خضع منذ الأزل لعملية التضحية والتقطيع التي أنتجت الجبال والأنهار والتراب والمخلوقات الحية من كل الأنواع، وهكذا وطبقاً للريغ – فيدا، فقد سمح الإنسان الكوني الأصلي، بوروشا (purusha). للآلهة (الذين بدؤوا بالظهور من لا شيء، سواء أكان ذلك من بوروشا نفسه أو من بعض الأمكنة السابقة للكون أو ما فوقه) بصنع قربان منه:

«عندما قسموا، بوروشا، كم جزءاً صنعوا منه؟

البراهمان كان فمه، ومن ذراعيه الاثنتين صنع الراجيانيا (Rajianya).

فخذاه أصبحتا الفايسيا (Vaisya)، ومن قدميه

خرج سودرا (Sudra)[1].

القمر تكون من عقله، ومن عينيه ولدت الشمس...

من سرته خرج الهواء المتوسط، ومن رأسه

تكونت السماء وصورت؛

والتراب من قدميه»...

وكانت الساتا باثا – براهمانا (sata patha – Brahmana) تقول:

«الفجر حقاً هو رأس الحصان القربان، والشمس عيناه، والريح نفسه، والنار فمه المفتوح، السنة هي جسم الحصان القربان، والسماء ظهره، والهواء بطنه، والتراب الجزء الأسفل من بطنه».

تظهر فكرة أن العالم بأكمله قد تأصل وخرج من القربان الكوني في ترنيمة من ترانيم الريغ ـ فيدا تكرم فيشفا كارمان (vishva Karman) باعتباره صانع

---

(1) هذه هي أسماء الطبقات الاجتماعية الأربع: البراهان، والكشاتريا أو الراجا، والفايسيا، والسودرا: Brahman Ksaterya (Rajas) Vaisya، Sudra.

العالم أو مهندس العالم، ولأنه لعب دور القربان الأزلي الذي، من العجيب أنه كان فيه الضحية القربانية وفي الوقت ذاته الحر في الذي صنع العالم، حيث كانت ذراعاه ورجلاه تصل إلى كل مكان وتحتفي ترنيمه أخرى (X. 121) ذات فكرة مختلفة قليلاً بهيرانيا غاربها (Hiranya harbha)، البيضة أو المنبت الذهبي (طبقاً لراوية أخرى، رحم الماء العظيم – البحر الأزلي – الذي حمل البيضة الذهبية) باعتباره المنشأ الذي خرج منه براجاباتي (Prajapati). الخالق، صانع الآلهة والناس والحيوانات، الذي صنع مخلوقاته، كما يبدو، من المواد التي احتوتها البيضة أو المنبت ذاته. وهكذا، تكون الطقوس قد أفسحت المجال لنشأة أساطير مذهلة تصف أصل جميع الأشياء.

اعتمدت هذه العناصر الجديدة للأسطورة على مفاهيم استخرجت من ميثولوجيا أقدم عهداً، ومن الواضح أن العديد من الآلهة التي تم الاستنجاد بها والابتهال إليها كانت من عهود قديمة جداً، وتشارك الاعتقاد بثلاثة منها كل من الإيرانيين والحثيين واليونان والرومان والآلهة الثلاثة هي ديوس بيتار Dyaus Pitar، أو السماء الأب (الذي سبق وعرفناه كزيوس باتر Zeus pater عند اليونان وجوبيتر عند الرومان)، وعشيرته بريثيفي ماتر Prithivi Matar أو الأرض الأم غايا ماتر Gaea Mater عند اليونان، وميرتا Mitra ـ ميترا عند الإيرانيين- وهو إله أخلاقي يمثل الحفاظ على العهد والولاء، لكن ربما كان في الأصل إلهاً للشمس. غير أن نظرة الريغ ـ فيدا إلى هذه الآلهة كانت غامضة إلى حد ما ونادراً ما تم اللجوء إليها كونها هُجِّرت من مقاماتها الأقدم عهداً على أيدي آلهة بدت أكثر فاعلية ونفوذاً في شمال غرب الهند.

البارز من بين الأخيرين كان إندرا (Indra) المزمجر، سيد آلهة المنطقة المتوسطة من السماء وإله العواصف بشكل خاص، ولاسيما العواصف المطرية (الموسمية) التي تضع حداً لفصل الجفاف[1]، كما كان إله الحرب أيضاً.

---

(1) كان إندرا (Indra) إلهاً آرياً قديماً، اكتسب هذه الصفة الخاصة في الهند.

وقد بدا لأتباعه كشخصية ضخمة الجثة، وشعر مرسل طويل ولحية كثة شامخة من خلالها كان يصرخ ويزأر بصوت عالٍ. وكان قد نزل إلى الميدان ممسكاً بيده الصاعقة القاتلة للأعداء الفاجرا (Vagra)، باعتباره حليفاً للآريين وراعياً لهم. لذلك لا عجب أن أعداءهم كانوا ينهزمون. وكان يقوم في أعظم أعماله السنوية براعة، بصفع تنين الجفاف فريترا (Vritra) الذي كان يحبس المياه في المعاقل الجبلية، فكان يحصن نفسه جيداً لأداء هذا العمل حيث يقوم، وهو المقاتل الصنديد والبطل الآري الخشن في شرابه، «يعب العصير عباً من طاسات السوما الثلاث»، ثم «ذبح الأفعى المستلقية على الجبال بصاعقته المميتة، فاندفع الماء مسرعاً في جريانه باتجاه المحيط»، وهاهم عباده يرفعون له بتوقير هذه الترتيلة. «هو الآمر على الخيل والعربات والماشية والقرى وعلى المياه هو من أنجب الشمس والفجر، هو إندرا أيها البشر، إليه تدعو صفوف الفريقين المتحاربين، والطلائع الأمامية للجيوش ومؤخراتها من كلا العدوين تستنهضه، هو إندرا أيها البشر، بدونه لا يجني الرجال نصراً، وإليه يتوجهون لطلب العون هو أصل الأشياء طراً، وهو مزعزع كل ثابت قوي، هو إندرا أيها البشر، وها نحن رفاقك يا إندرا، وأولادنا، في كل الأوقات يرفعون لك الحمد والثناء في المجمع».

بالطبع مثل هذا الثناء يجب ألا يؤخذ كدليل على التوحيد بمعناه الدقيق، لقد كان لدى المتعبدين ميل للإطراء والمديح الذي كان سيحدث الرضا. ومن هنا، وخلافاً لليونانيين القدماء، الذين لولا ذلك لشابهوهم في مجالات مهمة، فإنهم لم يرفعوا إلهاً واحداً بعينه إلى مرتبة التفوق الأولمبي الدائم، ولكنهم ذكروا كل واحد من آلهتهم على أنه عالٍ ومتفوق أثناء الصلوات على الأقل[1].

---

(1) ليس ذلك بتوحيد صحيح ولكنه استيحاد طقسي أو ديني، أي الإطراء المؤقت ورفع واحد من بين عدة آلهة إلى أسمى مرتبة يمكن منحها طقسياً أو شفوياً. يقول فرانكلين إدغرتون: «إما أنه يتم جعل إله محدد يستوعب كل الآلهة الآخرين من خلال الإعلان عنهم بأنهم مظاهر له، أو أنه يمنح صفات لا تعطى في المنطق الدقيق إلا لألوهة موحدة واحدة».

في تعارض صارخ مع إندرا (Indra)، كان هناك إلـه الجبـال الممقـوت رودرا (Rudra)، الذي لم تكن مناجاته كثيرة، إلا أن خشيته والخوف منه كانـت عظيمـة، لأنه كان المسبب الشرس للعواصف المدمرة النازلة من ثلوج جبال الهيمالايا. وكان بطبعه بعيداً عن التحالف مع الآريين وإنما مدمراً لبـضائعهم وأشخاصـهم فـالخوف والرهبة صاحبتا وجوده. وقد تقرب عباده منـه بخـشوع يتوسـلونه بقلـوب مرتجفـة وينادونه «بالخالد»، سائلين أن يتوجه إليهم بوجهه الميمون (شيفا Shiva) بدلاً عـن وجهه الحقود، وأن يرأف بأطفالهم وأحفادهم، فكانوا يتضرعون قائلين:

«لا تقتل كبيرنا ولا صغيرنا، ولا ولدنا
ورجلنا البالغ، ولا أبانا ولا أمنا
أيا رودرا، لا تؤذ أنفسنا العزيزة علينا
لا تؤذنا في قطعاننا ولا في خيولنا
أيا رودرا، لا تذبح أبطالنا في غضبك،
إننا نتوسل إليك بالقرابين دائماً».

وفي أوقات أخرى نجد رودرا شخصية لطيفة تعمـل علـى شـفاء النـاس لأنـه يتحكم بالنباتات الطبية (في حصونه الجبلية)، فكان له جانبان: واحد مسعف وآخـر مدمر، وهذا مهم من ناحية تاريخية لأن أهميته العظمى تقع في حقيقة كونه الـصورة المبكرة للإله الهندوسي العظيم اللاحق، شيفا Shiva، المدمر (والمسعف).

تكتسب الريغ ـ فيدا شهرة بالأشعار الواسعة الانتشار في وصف هذه الآلهـة وغيرها من آلهة الطبيعة، فايو (Vayu)، أو الريح، هو حامل العطور، ماروتس (Maruts)، الصغار الهائجون، أو الأرواح العاصـفة، هـي «شـريعة كـالريح... متجلببة بالمطر... وهم منشدو الجنة».

الأوشاز (Ushas)، أو الفجر (إيوس Eos اليونانية) هي «فتـاة شـابة بثيـاب بيضاء» تشع من بعيد في عربتها التي تجرها خيول منقطـة بـالأحمر، وخادماهـا (آسفينز Asvins)، فارسا الفجر التوأم، يندفعان خلفها بـسرعة عـبر الـسماء في

عربة ذات مقعد ذهبي، ولجام ذهبي، ودولابين ومحور من الذهب، يطيران بسرعة تفوق طرفة العين، هناك أيضاً عدد من آلهة الشمس التي ربما تمثل أطواراً مختلفة من الضوء، على سبيل المثال، سوريا (Surya)، الصاعد بخيول منطلقة صفراء فيجعل الكوكبات التي تغمرها أشعة عينه التي ترى كل شيء، تختبئ مثل اللصوص ساحبة معها حزم ضوئها؛ وسافيتار (Savitar) «ذو الشعر الذهبي المتلألئ تحت أشعة الشمس» الذي يقطع «الدروب القديمة النظيفة من الغبار المؤسسة جيداً في منطقة الهواء المتوسطة»؛ وفيشنو (Vishnu) ذو الخطوات الواسعة الذي يقطع مسافة الأرض والجو والسماء في ثلاث خطوات سريعة مسترجعاً العالم من الليل، ويمكن القول عن الأخير بأنه على الرغم من تفوقه هو والإله رودرا على بقية الآلهة الفيدية ليصبح أحد آلهة الهندوس الأساسيين، إلا أنه لا يحتل مكانة بارزة في الريغ ـ فيدا، بل إنه فقد كل خصائصه الشمسية تقريباً.

من الشخصيات الغربية في الريغ ـ فيدا، هناك الإله ياما (Yama)، أول رجل يموت، وهو الآن إله الموتى وقاضي المغادرين وحاكمهم، وقد اعتاد الأريون عند ذكره، مخاطبة روح الميت الذي يسجى جسمه على كومة خشب الجنازة تمهيداً لحرقه:

«كرم بقرابينك الملك ياما الذي يجمع الناس
بعضهم مع بعض، الذي ارتحل إلى الأعالي الشاهقة
فوقنا، الذي يفتش عن الطريق ويدل عليه الكثيرون
وأول شيء وجده لنا ياما هو مكان نسكنه:
ولن يتمكن أحد من اغتصاب هذا المرعى منا...
قابل ياما، قابل الآباء، قابل مزية الأعمال
الحرة المنظمة، في أعلى السموات.
دع الخطيئة والشر؛ اسع باتجاه مسكن لك
من جديد، ونوِّر بلباس المجد جسداً آخر».

لم تكن هذه الأبيات لتكرم ياما وروح الميت فقط، ولكنها عبرت من خلال ذكرها للآباء، عن تقدير الآريين ومشاعرهم تجاه أجدادهم، وهذا جزء قديم ومهم جداً من ديانتهم. وكان من ممارساتهم المنتظمة وضع وجبة طعام مكونة من كعكة من الحبوب والحليب، أو الحليب الممزوج مع السوما، أو كعكة الأرز، على الأرض ثم دعوة أرواح الأجداد للاقتراب، وتناول المغذيات.

وفيما يتعلق بالأخلاق وقف الإله فارونا (Varuna) عالياً فوق بقية الآلهة بعد أن فرض هيبته على الآخرين، وكان هذا الإله أصلاً هو إله القبة السماوية العالية الذي كُلف بالوظيفة الشاملة (المشابهة لوظيفة حفظ النظام بين النجوم) المتمثلة بتوجيه القوى الفاعلة في كل مكان من أجل الانتظام والاتساق الطبيعي والأخلاقي. ووقع مجال عمله، في جزء منه، في مجال القوانين الطبيعية، لأنه هو من أمسك بالنظام الطبيعي للعالم ضد قوى كانت تعمل على هدمه وتحطيمه وفي اتجاه آخر، فإن اهتمامه انصب على جعل الناس يطيعون القانون الأخلاقي، فكان كاشف الخطيئة وقاضي الحقيقة والبهتان وكان جواسيسه ينشغلون في مراقبة الناس. وعندما يرتكب الناس السيئات كان فارونا هو الإله الذي يصلون له سائلين العفو عنهم ومسامحتهم، بحيث إن الأفعال التي عُرفت في تلك الأيام الطليعية بأنها خطايا، ظهرت في صلواتهم التي ناجوه بها قائلين:

«إذا ما كنا أخطأنا بحق الرجل الذي أحبنا
إذا ما كنا آذينا أخاً، أو صديقاً، أو رفيقاً، أو فعل
الجار ذلك معنا، أو الغريب، أيا فارونا خلصنا
من التعدي والتجاوز، إذا ما غشنا في اللعب،
ونحن الماهرون بذلك، أو كنا نغش، أو آذينا عن
غير قصد أو أخطانا عمداً، فارم بكل هذه الخطايا
بعيداً مثل أغلال مفكوكة، ودعنا يا فارونا أن
نكون المحبوبين لديك».

لأن اهتمام فارونا ينصب في المحافظة على النظام في الكون، مادياً وأخلاقياً وطقوسياً، فقد كان من الطبيعي أن يجري الربط بينه وبين ميترا (Mitra)، إله الولاء والوفاء بالعهد، الذي سبق ذكره، وبينه وبين المبدأ المجرد الغامض المسمى بريتا (Rita)[1]. كان الاعتقاد بأن ريتا المبدأ الساكن في داخل كل شيء في الكون والذي يظهر الانتظام وتسلسل الأفعال، فالنهار يعقب الليل، وفقاً لريتا، والصيف يلي الربيع، والشمس تحافظ على مسارها المحدد، والإنسان يسير منقاداً بصورة لا مرئية من الولادة إلى الموت.

هناك آلهة أخرى في الريغ ـ فيدا بعد، وهي كائنات يمكن تسميتها بالآلهة الطقوسية لأنها ارتبطت أساساً، بل وكانت جزئياً أو كلياً متفرعة عن فعل العبادة نفسه، وهذه الآلهة هي آدني (Agni)، إله النار، وسوما (Soma) الحضور الإلهي في عصير نبات السوما؛ وبراهمانسباتي Brahmanaspati (أو بريهسباتي)، القوة المؤلهة لكلمة الصلاة المقدسة، وهو إله لم يكن مشهوراً لدى الجمهور العام لكنه كان مهماً بالنسبة للكهنة.

لم يكن لأي قربان أن يفعل فعله دون الحضور السماوي أو الأرضي للإله آغني (Agni)، إله النار عموماً، ونار المذبح خصوصاً، وعندما كانوا يناجونه مستنجدين بالتماسات صادقة قبيل حضوره، وهو حضور نظروا إليه دائماً على أنه ولادة ثانية (سواء أكان ذلك على المذبح أو أرض الموقد)، كانوا يكيلون له المديح ويعبرون له عن محبتهم بأقصى حدود الصدق والإخلاص.

(إن من يعنى بالمقارنات التاريخية سيلاحظ هنا وجود صلة وصل بين ما ذكرناه وبين احتفالات النار للزرداشتيين)؛ فكما تعمل النار على تطهير المرء وتنظيفه، كذلك يقوم إله النار آغني (Agni) بإزالة الخطايا والذنوب، فقد كان يطرد الشياطين ويحمي البيوت التي مسكن أرضها كان بمثابة النور والحكمة وعراف الزوايا المظلمة وحلال الألغاز. ومنه يُستصوب استمداد

---

(1) ريتوس Ritua باللاتينية أو رايت Rite بالإنكليزي (الحق).

الهداية والإرشاد. كان يضفي القداسة على الزواج، وكان زوجاً روحياً للعذراوات، وشقيقاً للرجال. كان كاهناً وحاملاً للقربان ووسيطاً بين الآلهة والناس، كان عابدوه يعرفون أن خيرهم وصلاحهم وصلاح حالهم يعتمد كثيراً على حضوره.

كما كانت مشاركة الإله سوما (Soma) ـ هاوما Haoma عند الفرس القدماء، ضرورية لعملية تقديم القربان، وقد رأينا أن تقديمه كان من الخصائص الأساسية للطقس فالناس والآلهة بحاجة إليه على السواء. من هنا، كان عصير السوما يُسكب على العشب حيث تجلس الآلهة بصورة لا مرئية خلال كل احتفال، وبينما كانوا يشربون، كان المتعبدون ينشدون:

«لقد شربنا السوما وأصبحنا خالدين؛

وحصلنا على النور الذي اكتشفته الآلهة.

ماذا تستطيع الأعمال العدائية أن تعمل ضدنا الآن؟

وماذا يفعل الإله الخالد بكيد البشر وغلهم[1].

وهناك إله ثالث يمثل حضوره في طقس القربان شيئاً أكثر دقة، وهو براهمانسباتي Brahmanspati (أو بريهسباتي) الذي لم يحظ بذكر في التراتيم الدينية كما حظي أغني (Agni) وسوما (Soma)، إلا أنه كان ذا أهمية بالغة في التطورات اللاحقة، فكان يمثل القوة المقدسة في كلمات الصلاة المنطوقة، وكان قادراً على تحريك الآلهة وإجبارها على منِّ حسناتها. من هنا، كان ينظر إليه في بعض الأحيان على أنه كاهن إلهي متضرع يتوسط الآلهة من أجل الناس، بشكل يشبه كثيراً ما كان يفعله أغني:

---

(1) الغريب أن استعمال السوما المستخرج من الفطر ذي القمح الأحمر قد اختفى مع حلول نهاية العصر الفيدي وقبل، إن السبب في ذلك هو أن الهندو - آريين كانوا قد رحلوا باتجاه سهول الغانج بعيداً عن المواقع التي ينمو فيها الفطر، وقيل أن السبب هو ما يخلفه هذا الشراب من آثار سلبية على الجسد بالرغم من تكثيفه للحس الديني.

«بريهسباتي العالي، سهل الوصول إليه،
يمنح أصدقاءه أكثر الأرزاق سخاء..
عظموه يا أصدقائي، فهو يقدر التعظيم.
نسأله أن يمنح صلاتنا درباً مقبولة ومسلكاً سهلاً».

كان من عقيدة الكهنة أن مصاحبة براهمانسباتي للطقس الديني وتواجده فيه شيء ضروري وإلا لأصبح الطقس الديني مجرد أصوات فارغة. فإذا ما كنا فعالين حقاً، لأصبح لصلاتنا تأثير عظيم بحيث تكون ملزمة لكل من الآلهة والمتعبدين على حد سواء، ولن تكون هناك إمكانية الفشل في تحقيق الغايات. إن لحظة تأمل ستظهر مقدار الأهمية التي يمنحها هذا الدين لكلمة الصلاة المنطوقة بشكل صحيح، البراهمان، لقد اكتسبت قوة مبدأ موجود بصورة مستقلة، وأرفقت أهمية مساوية للكاهن الذي يلفظها، البَرهمي المقدس.

لا عجب إذاً أن تفكر الكهنة في القوة الإلهية الكامنة في الفعالية السحرية للصلاة، وهو ما سنتعرض له لاحقاً.

الفيدات الأخرى (Other Vedas):

تعتمد الفيدات الأخرى في جوانب عديدة على الريغ – فيدا، بل وتعتبر من ملحقاتها فالياجور – فيدا (Yajur veda) المنظمة نثراً في معظمها، مخصصة لتوفير التكريس والانقطاع للعبادة، والصلوات، والابتهالات المصاحبة للاستعمال التبتلي للريغ – فيدا؛ والساما – فيدا (Sama Veda) هي مجموعة من الأناشيد الإيقاعية المخصصة أساساً للمغنين الكهنة لأدائها أثناء تقديم قرابين السوما، حيث أن جزءاً مهماً من ترانيمها مأخوذ من الريغ – فيدا؛ والآثارفا – فيدا (Atharva Veda) أكثر استقلالية من غيرها وتعتبر كنزاً من الفتنة والسحر والكهانة من الماضي السحيق، وقد عبرت عن جوانب من التجربة بقيت غير موضحة إلى حد كبير في الريغ – فيدا، مثل الخوف والرغبة والغضب والبغض والشدة البدنية، والجهد الإنساني المبذول لتعديل ذلك.

من الممكن الافتراض بأن الطقوس الكهنوتية المكْلفة التي استعرضناها في القسم السابق كانت للنخبة الحاكمة (الأغنياء)، في حين كانت الأثارفا – فيدا للناس العاديين (الفقراء) في منازلهم وقراهم. تفيض هذه الفيدا بالبركات واللعنات السحرية، إنها تقدم كهانة علاجية تذكرنا بالسحر الأوروبي ويفترض أنها تزيل كل أنواع الشر أو تستنزل نازلة على أشخاص مكروهين:

«ليحل بعيداً عنَّا الشر الخالد ذو الألف عين!

ليضرب ذلك الذي نبغضه، وليصفع ذلك الذي نمقته بكل تأكيده».

يمكن ذكر مثال على نوع الكلمة السحرية الشائعة في هذه الفيدا: من أراد تحسين نمو شعره يمكنه جمع الجذور المقدسة التي تمنع حدوث الصلع ويشد الكلمات التالية أثناء تنفيذ المراحل المختلفة للعملية:

«أنت أيتها النبتة! كإلهة فوق إلهة الأرض ولدت

نحن نغرسك يا نيتانتي، لعلك تقوين نمو الشعر.

قوي الشعر القديم، وأنبتي آخر جديداً!

اجعلي ذلك الذي ظهر حديثاً كثاً ووفيراً.

على شعرك الذي يسقط، وذلك الذي تتقصف جذوره،

عليه أرُشُّ العشب الشافي».

كانت التعليمات القديمة تقضي بأن يدهن المريض رأسه بخلطة سوداء مصنوعة من النبات المذكور، وأن يقوم بذلك صانع يرتدي لباساً أسود كان قد تناول طعاماً أسود في الصباح الباكر قبل استيقاظ الديكة (السوداء طبعاً)، وهنا نستطيع أن نرى في الرمزية المستخدمة هنا تعبيراً عن الأمل في نمو شعر جديد أسود.

قد يكون هذا النوع من الأشياء مدعاة للضحك، لكنه لم يكن كله مضللاً، لأنه يرتبط باستقصاءات أكثر شمولية اعتمدت أسلوب التأمل في سبرها لأسرار العالم، أكثر حتى من الكتاب العاشر من الريغ – فيدا، لكن وجدت استقصاءات

أخرى كانت أقرب إلى المنهج العلمي، وتبدي أقسام عديدة من الأثارفا – فيدا اهتماماً عظيماً في الأعضاء الحيوية، ومفردات الجسد وعظام الجسم البشري، وكلها جرى تمييزها بشكل مستقل وكثيراً ما تم وصفها بدقة، إذ يظهر أن فناً طبياً قائماً على التشريح قد تم تطويره، وتذكر إحدى قصائد الأثارفا – فيدا بالفعل أنه وجد آنئذٍ مئات من الممارسين لمهنة الطب وأن آلاف الأعشاب كانت قيد الاستعمال كأدوية، كذلك الأمر، كانت الرقية أو التعويذة العلاجية قديمة جداً، لكن العقاقير المستخدمة أوحت - للبعض على الأقل - بوجود طريقة أكثر واقعية وإثارة لتحدي المرض ومقاومته، وكان عدد الأمراض المعروفة كبيراً نسبياً، لكن وكما هو متوقع، كان هناك تشويش كبير وخلط في المعرفة الدقيقة وغير الدقيقة، وكما يقول داسغوبتا (Dasgupta):

«اكتسبت بعض الأمراض وأعراضها صفة الشخوصية (شعرياً)، وصفت الأمراض المترافقة بأنها أخوة أو أخوات، أما الأمراض التي تسببها الديدان فكانت معروفة جيداً في كلتا حالتي الإنسان وقطيع المواشي. يضاف إلى ذلك، وجود أمراض ناجمة عن أعمال السحر التي لعبت دوراً مهماً باعتبارها إجراء هجومياً في الهند الفيدية، كما عرفت أمراض عديدة أخرى على أنها وراثية».

سواء أكان هناك تشويش وخلط أم لا، إلا أننا نضيف هنا أنه كان للهنود الأريين عقول لامعة، لقد قدموا بعض البدايات الجيدة على الأقل في مجال الاستقصاءات الموجهة باتجاهات عديدة مختلفة.

ختام الفترة الفيدية:

يوضح الأدب الفيدي، عندما يؤخذ بكليته، الثقافة الغزيرة التي طورها الهنود – الآريون الأوائل، ومن الواضح جداً أن هذا الشعب النشيط قد واجه الحياة بتفاؤل وثقة على عدة جبهات، وأعطوا في تعبيرهم الأدبي عن أنفسهم وعداً بحدوث أشياء عظيمة في المستقبل.

يجب علينا ذكر واحد من مثل هذه الوعود ـ حوالي ختام الفترة الفيدية، عندما كان الكهنة يزدادون عدداً وقوة، وكانوا قد جعلوا من الدين والبحث عن

المعرفة عملاً لهم طوال حياتهم، بدأت الرغبة في تأكيد الوحدة في إجمالي الأشياء تعبر عن نفسها. لذلك، ظهرت لدينا في الترانيم الدينية المتأخرة للريغ – فيدا فجأة شخصيات مهيبة أساسية من أمثال فيشفا كارمان (Vishva Karman)، الذي كان العالم من صنعه، وبراجاباتي (Prajapati)، ورب المخلوقات، وبوروشا (Purusha)، الشخص الكوني السابق الذكر والمانح الحياة لكل الكائنات الحية، ومخرج العالم بأسره من داخل ذاته. إلا أن ما يأسرنا أكثر من أي شيء آخر هو الترنيمة 129 من الكتاب العاشر التي تخاطب حقيقة كونية ضخمة لا تسميها، مشيرة إليها ببساطة على أنها «ذلك الشيء الواحد»، أو المبدأ أو النشاط الحيادي الموجود قبل وجود العالم كما يقال، وتحتوي هذه الترنيمة على تكهنات مبكرة حول أصل الخلق، ويمكن ترجمتها على النحو التالي:

«ما كان هناك وجود (Sat) ولا عدم (asat)،

لم يكن هناك هواء ولا قبة سماوية وراءه.

هل كان هناك هيجان؟ أين؟ وتحت أي غطاء؟

هل كانت هناك هوة سحيقة من الماء لا يسبر غورها؟

لم يكن هناك موت ولا خلود لأي شيء.

ولا أية علاقة تفصل الليل عن النهار.

ذلك الشيء الذي لا يتنفس الهواء، الواحد، كان يتنفس من ذاته؛

فلم يوجد أي شيء آخر انطلاقاً

كانت الظلمة مخبأة داخل ظلمة أشد؛

وهذا الكل كان بحراً بدون أبعاد؛

كان الخلاء لا يزال ممسكاً بالممكن الذي لم يتشكل

إلى إن قامت قوة الدفء (Tapas) بإنتاج الواحد المتفرد.

ثم تحركت الرغبة في ذلك الواحد لتتحول إلى كينونة،

رغبة كانت البذرة الأقدم للروح.

(اكتشف الحكماء وهم يسبرون قلوبهم صلة القرابة بين

الكينونة والعدم، فكروا ملياً وهم يمدون خطهم عبر الخلاء؛

هل كان اللاشيء فوقه أم تحته؟)

مانحو البذرة كانوا هناك، والقوى،

الطاقة الحرة من تحت، والفعل السريع من فوق

من يعرف الحقيقة، ومن يستطيع إعلان ذلك هنا؟

متى ولد، وكيف تم تشكيل العالم بهذه الصورة؟

إن وجود الآلهة كان لاحقاً لخلق الأرض:

من يعرف إذاً من أي شيء صدر العالم؟

وما إذا كان العالم مصنوعاً أم أنه وجد بذاته.

إنه يعرف بثقة كاملة، وحده هو، الذي يحرس

ويراقب في أعلى سماء!

هو يعرف حقاً، لكن عندئذٍ، ربما هو لا يعرف».

يشكل ذلك، من جميع وجهات النظر، إنشاءً مدهشاً، والكلمات الأخيرة رائعة على نحو خاص بنوعيتها المثيرة للاستغراب والاستهزاء. من الواضح أن الكهنة كانوا، بحلول نهاية العصر الفيدي، يطورون قدرات فلسفية مهمة، وكان ذلك ردة فعل على دافع لتقرير أصل العالم وكل الأشياء وتحديده، فقبل خروج الجبال إلى الوجود، وقبل ظهور الآلهة وقبل وجود أي شيء من العام المرئي، كانت هناك كينونة خلاقة أو مبدعة مجهولة الاسم، أثارت الفكرة مشاعر الكهنة، هل كان هناك أي اسم يمكن أن يطلقوه عليها؟ تساءلوا متعجبين وقام الناس بعد ذلك بعدة محاولات، لكن النتيجة لم تكن مناسبة تماماً، لقد غنوا وهم يترنمون بأشعار الفاك (Vāc)، أو اللفظ المقدس، باعتبارها هي سدرة المنتهى في المعرفة الإنسانية:

«يسمونها إندرا، ميترا، فارونا، آغني،
وهي غاروتمان، النبيل السماوي المجنح.
يطلق الحكماء ألقاباً عديدة على ذلك الواحد:
فهم يسمونه آغني، ياما، ماتاريسان»...

أما البراهمة، فكانوا مستعدين للتفكير بالمسألة أكثر من ذلك، كان الآريون لا يزالون ينتقلون طوال هذه الفترة. لقد كانوا يضغطون نزولاً باتجاه وادي الغانج حيث كانوا يستعبدون أهل البلاد الأصليين من ذوي البشرة السوداء أو يسوقونهم أمامهم شرقاً وجنوباً. ولم تتوقف الهجرات حتى أصبح كامل شمال ووسط الهند وصولاً إلى دلتا الغانج في قبضة الغزاة الفاتحين وتحت حكمهم النشاط. لقد تبدلت الأيدي المسيطرة على الأرض تدريجياً ثم استقر الغازي، وراح يتغير هو نفسه.

2- البَرْهَمية Brahmanism:

نشأة نظام الطبقات الاجتماعية:

باقتراب نهاية القرن السابع قبل الميلاد، تمخض الاحتلال الآري لوادي الغانج عن تنظيم عدد من الولايات أو الدول المتمايزة، حُكم بعضها بنظام ملكي من قبل راجاوات وراثيين، بينما بقي عدد آخر في صورة تجمعات متفككة على شاكلة النظام الجمهوري حيث تخضع القبائل لحكم مجلس مركزي من الزعماء. شغل الآريون الطبقة العليا من نظام اجتماعي كان لا يزال متقلباً ومائعاً. تلاهم في مرتبة أدنى ذوو البشرة السوداء من غير الآريين الذين كانوا يمرون في مرحلة الذوبان. أما الآن، وعلى الرغم من فقدان التفريع الحاد والواضح بين الطبقات، فإننا نجد أن أربع مجموعات اجتماعية متمايزة أخذت بالظهور بشكل مؤكد، الكشاتريا (kshatriya) أو النبلاء، البراهمة (brahmins) أو الكهنة، الفايسياس (vaisyas) أو عامة الشعب الآري (الفلاحون والحرفيون)، وأخيراً الشودرا (shudra) أو العبيد السود من غير الآريين. كانت الطبقات الثلاث الأولى قد بدأت تنأى بنفسها شيئاً فشيئاً عن الطبقة الأخيرة. وبدأت مسألة

«اللون» varna بالظهور الآن. وهذه الكلمة في الهندوسية تعني الطبقة. ولم يعد الزواج الذي يتخطى عقبة اللون أمراً ممنوعاً لوحده فحسب، ولكن حتى العلاقات الاجتماعية الحميمة، كالشرب من كأس واحدة أو الجلوس إلى مائدة طعام واحدة أصبحت هي الأخرى ممنوعة على أساس تكرر ظهور المسائل المتعلقة بنقاء الدم لعلاقتها بهذه الارتباطات. كما وجد صراع أيضاً على المكانة الاجتماعية اللائقة بين النبلاء الحاكمين من جهة والبراهمة الكهنة من جهة أخرى، حيث راحت كل طبقة تزعم السلطة العليا والنهائية لنفسها.

لكن خلق ذلك كله سبباً آخر للاختلاف له علاقة بالأمور السحرية ـ الدينية. فقد سبق للبراهمة أن طوروا بحلول ذلك الوقت قوة خارقة. فالهجرة على طول نهر الغانج زودتهم بفرصة كانوا بطيئين في استيعاتها. كان الدين لا يزال في مرحلة التكون. وانشغل النبلاء بالقتال وإدارة شؤون الأراضي الجديدة، فاعتمدوا على الكهنة بشكل متزايد من أجل القيام بالوظائف الدينية الضرورية. في غضون ذلك، تمخض الاعتبار السامي الذي أولوه للبراهمان، أو القوة المقدسة في صلاة القرابين، عن ارتفاع سريع في مكانة أولئك الذين كانت وظيفتهم النطق بها. وبالفعل، وصل البراهمة في النهاية إلى مرحلة الزعم بمركز ذي أهمية حيوية بالغة يتفوق حتى على مركز الآلهة. وكما رأينا، ما إن يجري التلفظ بالصيغة المقدسة حتى تصبح ذات فاعلية سحرية وملزمة وعلى الآلهة، كما على البشر إطاعتها. لذلك، أعلن الكهنة أنهم يحتلون موقع المركز في السلطة؛ لقد كانوا كائنات ذات أهمية محورية في عملية واسعة تصل إلى جميع أنحاء العالم، وكان وصولها إلى الجحيم والأرض والسماء. فمن خلال عمليات التضحية التي مارسوها، وكان بعضها يستغرق أسابيع وشهوراً لإكمالها، قاموا بتغيير عين المسار للأحداث الكونية. أصبحت أسماء الآلهة بحلول ذلك الوقت ذات أهمية ضئيلة لا تزيد بكثير على أهمية طقس ما. فالقربان كان الشيء الأعظم أهمية، وخصوصاً النطق بالصيغة ـ الصلاة المقدسة المتعلقة بالقرابين.

إن انحراف طقوس الكهنة هذه عن كونها تضرعاً دينياً باتجاه الإكراه السحري هو أمر واضح صراحة في رسائل بعينها، البراهمانات، التي صنفوها لتكون ملحقات للفيدا.

البراهمانات (brahmanas):

مر معنا أنه كان لكل واحدة من الفيدات (vedas) الأربع براهمانا أو براهمانات خاصة بها هدفها إرشاد الكهنة في استعمالهم للترانيم والصلوات. وكان للريغ ـ فيدا اثنتان ما تزالان باقيتين هما الإيتاريا والكوشيتاكي. وكان للياجور فيجا البيضاء الستاباثا – براهمانا المشهورة، وللسوداء تايتيريا ـ براهمانا. ثم أُلحقت براهمانات بالساما – فيدا نظراً لاستخدامها المكثف في طقوس السوما، لكن لم يتمتع أي منها بأهمية تستحق ذكر اسمه. أما الأثارفا ـ فيدا فكان لها براهمانا واحدة في الغوباثا (gopatha).

تشكل البراهمانات مجموعة ضخمة ومثيرة من الأدب. وهي في الأصل إرشادات شفوية كان المرشحون لمناصب الكهنة يحفظونها عن ظهر قلب في مدارس الكهنوت المتنوعة. وكانت قد كتبت لأول مرة خلال عام 200ق.م، أو ربما بعد ذلك، ثم جرى تحريرها أكثر من مرة. لقد صممت من أجل توفير إرشادات عملية بتفصيل ممل بخصوص القيام بكل أشكال القرابين، ولشرح المعنى الباطني لهذه الطقوس أيضاً. وهكذا، كانت البراهمانات عبارة عن كتب مدرسية تمثل المدارس أو الأسر المختلفة للبراهمة مع إشارة خفية هنا أو هناك إلى فلسفة العبادة. وليس هناك من أدب آخر بقدم توجيهات حول الممارسات الطقسية بتفصيل أكبر من ذلك.

تترك البراهمانات لدى قرائها انطباعين صارخين اثنين: الأول هو أن الكهنة انبهروا بها واستوعبوها بشكل كامل أثناء عملية وضع تفاصيل طقوسهم وتفسيرها، والثاني هو أنهم نظروا إلى هذه الطقوس ليس على أنها تحتوي قوة قاهرة فحسب، بل وحتى قوى خلاقة لأنها كانت تتسبب بوقوع الأحداث بطلب من الكلمات والأفعال الطقوسية لوحدها فقط.

يمكن تقسيم القرابين الموصوفة في البراهمانات إلى واحدة أهلية أو داخلية وأخرى علنية أو عامة. كانت الطقوس العلنية تقام في أوقات الحصاد (الأرز،

الذرة البيضاء، وحبوب أخرى). وعند هلال القمر واكتماله بدراً ومع بداية فصل الربيع، وإبان فصل مطري طويل، وفي الخريف، وأثناء الاحتفالات بالنصر في الحرب، وعند تنصيب الملوك، وعندما كانت تستدعى الآلهة للنزول من أجل استرضائها وإقناعها. كما كانت تقام طقوس عامة طويلة عند بناء المذابح. أما أطول هذه الطقوس العامة فكانت الإسفافيدا (Asvavedha) أو قربان الحصان، التي كانت تستغرق سنة كاملة لإتمامها، وتتضمن في البداية على تجميع وتقديم 609 من الحيوانات، إن لم يكن التضحية الفعلية بها، وكان الكهنة يؤكدون للراجاوات (Rajas) الطامعين في إثبات زعمهم بالسلطة الدنيوية أن هذا القربان «هو كفارة عن كل شيء، ومن يؤدي الإسفافيدا تغفر له كل الذنوب».

الطقوس الأهلية الداخلية أبسط من ذلك بكثير، وكانت تقام عادة داخل المنزل باستعمال نار موقد يوقدها صاحب البيت. ومثال ذلك التقدمات الصباحية والمسائية من الأرز أو الشعير إلى آجني ـ هوترا (Agni - hotra). أما تقدمات البندا (أو كعك الحبوب) الشهرية خارج المنزل فهي مخصصة لأرواح الأجداد، وكانت أكثر تعقيداً. ولتقديم نموذج معبر عن البراهمانات، سنقوم بتلخيص وصف لهذا الاحتفال ورد في الساتاباثا – براهمانا. يقف صاحب البيت، أو مقدم الأضحية، مستعداً وعباءته العلوية مطوية بمهابة تحت نطاق وسطه. أما الكاهن العائم بالطقس فهو من الأذفاريو (Adhvayu).

«إنه الأذفاريو يؤدي هذا الطقس في فترة ما بعد الظهر فترة ما قبل الظهر تخص الآلهة بدون شط، وفترة الظهيرة مخصصة للبشر. فترة ما بعد الظهر هي للآباء [أي الأسلاف]؛ ولذلك يؤديها في فترة ما بعد الظهر. وبينما يجلس خلف الجارهاباتيا، ووجهه باتجاه القبلة، يتناول تلك المادة المقدمة كقربان من العربة، ثم ينهض ليخبط الأرز (لإخراج الحب منه) بينما يقف إلى الشمال من نار داكشينا. ولا ينظف الأرز سوى مرة واحدة؛ لأن أولئك الآباء لم يموتوا سوى مرة واحدة؛ ولذلك فهو ينظفه مرة واحدة. بعد ذلك، يقوم بغلي الأرز. وبينما يكون على نار داكشينا يصب فوقه بعض الزبدة المصفاة. أما إذا كان القربان

مقدماً للآلهة، فإنهم يصبونه في النار، وإذا كان للبشر يأخذونه عن النار؛ والطريقة نفسها متبعة إذا كان مقدماً للأجداد، ولذلك يسكبون السمن على الأرز وهو على النار. بعد إنزاله عن النار، يقدم منه سكبتان إلى الآلهة بصبهما في النار. الكاهن بقدم ذلك إلى آغني وسوما معاً. إنه يقدم سكبة إلى آجني لأن له حصة في كل قران، وأخرى إلى سوما لأن سوما مقدس عند الأجداد... إلخ (الطقس طويل ولم نجد ضرورة لترجمته كاملاً)».

هذا الطقس هو واحد من أبسط الطقوس؛ وهنالك وصف لطقوس أخرى يوضح المنطق الكامن وراء مراحلها الإجرائية مع ذكرٍ متكررٍ لأساطير تشهد على صحتها وصدقيتها وتمتزج التوجيهات المتعلقة بالقرابين بتطلعات روحية حقيقية وإحساس متنام بمبدأ الوحدة في الكون. لقد تم تحقيق تقدم باتجاه فهم مثل هذه الوحدة. والنظريات المقترحة حول الخلق في الترنيمات المتأخرة للريغ – فيدا تمتزج هنا بتسوية توحيدية أصبح فيها براهما سفايانيبهو (Brahma svayanibho)، أي برهما الموجود بذاته، الخالق الشخصي للكون. لقد خطرت للكهنة الأكثر تفكراً وتأملاً أنه إذا ما كانت القوة المقدسة، التي عملت من خلال صيغة الصلاة، قادرة على تغيير مجرى الأحداث الكونية، فلابد أن تكون تلك القوة عندئذٍ، (وهي القادرة على فرض الطاعة على كل من الآلهة والناس على حد سواء) نوعاً من الحقيقة النهائية. فهل كانت القوة المركزية الحقة للعالم؟ وهل يمكن تسمية هذه الحقيقة النهائية براهمان؟ لقد قطع مؤلفو البرهمانات هنا شوطاً طويلاً إلى الأمام، وفي اتجاه قُدِّر للفلاسفة الهنود السير فيه مسافة بعيدة.

فلسفة الأوبانيشاد (Upanishad):

افتتحت الآن واحدة من أكثر عهود التأمل الفكري عظمة في تاريخ الديانات. وضغطت عقول متنبهة عديدة في الهند باتجاه تفسيرات للوجود جديدة وعميقة فلسفياً. وقد عبرت التصنيفات الشفوية، التي امتدت عبر فترة بلغت ثلاثة أو أربعة قرون وانتهت حوالي 300 ق.م، عن هذه الأفكار

التي تعد ملحقات لكتب الفيدا، وهي الرسائل الصعبة والمشهورة باسم الأوبانيشاد Upanishad. وتعد هذه السلسلة من أهم الأعمال الفكرية الوجدانية التي لا غنى عنها في دراسة ديانات الهند. وغالباً ما نجد كتب الأوبانيشاد (وتعني «مجلس قرب معلم» من أجل «نقاش في الحكمة الأصلية») في صورة حوارات صنفت بغية حفظها عن ظهر قلب، ولذلك كثيراً ما تتصف بالتكرارية بالنسبة للأذن العصرية، لكنها مع ذلك، ليست أقل عمقاً أو دقة، وجرى وضع الكاشتريا Kshatriay، والرجال من جميع الطبقات، بل وحتى النساء في قالب روائي يظهرهم وكأنهم يشاركون في النقاش باستعداد واقتدار يوازي الذي للبراهمة أنفسهم إن لم يكن أكبر منه في بعض الأحيان. ومن حقائق الأمور أنه ربما لم يجر تصنيف الأوبانيشادات كلها من قبل البراهمة، وهناك سبب جيد للاعتقاد بأن غير البراهمة، ولاسيما الكشاترين، قد صنفوا بعضاً منها – وبخاصة تلك التي تعكس وجهة النظر الثنوية وليس بالأحرى التوحيدية. فقد بدا أن الكشاتريين كانوا ميالين أكثر من البراهمة إلى الهندوسية الأصلية الباقية من زمن ما قبل الآريين، أي الإيمان بطقوس الخصوبة الواقعية والممارسات السحرية القائمة على قبول حقيقة العالم الخارجي وقواه السحرية.

يمكن ملاحظة اتجاهين اثنين من اتجاهات ذلك الزمن يتماشيان ضمن غالبية أعمال الكهانة الأوبانيشادية، أولاً، كان هناك توجه نحو الزهد؛ أي الانصراف من النشاط الدنيوي إلى النشاط الداخلي، نشاط العقل والروح، وكان المفكرون الزهاد والمتأملون يزدادون عدداً، وكانوا ينافسون الكهنة في اجتذابهم لمستوى عال من الاحترام، وحتى البراهمة اعتكفوا في الغابات وانخرطوا في الحوار والتأمل، وفي الحقيقة، لم يكن ذلك نوعاً جديداً من السلوك، فقد أوردت كتب الريغ ـ فيدا ذكر الزُهَّاد مطلقة عليهم اسم موني (muni) وفراتياس (Vratyas) لقد بدأ مزاج الآريين بالتغير، فأصبحت أعداد متزايدة منهم تميل إلى التخلي عن العالم الدنيوي وتسعى إلى التحرر من أوهامه.

ثانياً، كان هناك اتجاه الابتعاد عن الطقسية، صحيح أن الأرانياكا (Aranyakas) والأوبانيشاد (وبخاصة المصنفات الأقدم عهداً)[1]، باعتبارها ملاحق للبراهمانات، هي بعيدة كل البعد عن التخلي عن القرابين كممارسة دينية أو كمثال للحياة، لكنها تعكس ردة فعلها في الواقع على الطقسية وذلك بإيجاد معادلات إن لم يكن بدائل، للطقوس المقامة حول المذبح، ووجدوا ذلك في أفعال الزهاد والحكماء (أو الريشي في الهندوسية) وحالات أبدانهم وعقولهم. لقد أشارت الساتاباتا ـ براهمانا إلى أن كل قربان هو براجاباتي رب المخلوقات (= بوروشا) الذي يتقبل الأضاحي، من جهة، ومضحٍّ، أي يهب نفسه إلى جانب قربانه، من جهة أخرى. وتصبح لدينا المعادلة التالية: المضحي = القربان = البراجاباتي. وهناك خط آخر من التفكير تخلل الحياة التقوية للهندوسية من البداية إلى النهاية، والذي يعتبر أن الحرارة (tapas) التي توقد التقوى الزهدية للمعتكف في الغابة، هي مساوية للنار على المذبح، وترديده الباطني للأناشيد الفيدية مساوياً لتلاوتها قرب المذبح[2]. وهكذا فبالتحول من قرابين المذبح إلى معادلاتها، يستطيع المرء مواصلة العيش بروح طقوس البراهمانات، ومع أنه يهمل ممارستها إلا أنه يحافظ عليها في جوهرها، ويكون ذلك من خلال تمثل الطقوس عبر الانتقال من حالة القربان المقدم إلى الآلهة «هناك في العلن» إلى حدوث التضحية داخل النفس.

صاحب هذا التحول من القربان الخارجي إلى الداخلي تأكيد جديد على التقدير العالي للروح أو النفس، أي ذات الإنسان الداخلية (أتمان atman) يقابل

---

(1) الاعتقاد السائد هو أن الأوبانيشاد الفيدية الصحيحة هي الموجودة نثراً وهي أقدمها. أما تلك التي نظمت شعراً فهي أحدث عهداً وأقل ارتباطاً بالبراهمانات. من الفئة الأولى (النثرية) لدينا المهادات رانياكا، الشاندوجيا، والأيتاريا، والكينا، والتايتريا، والكوشيتاكي، ومن الثانية (الشعرية) الكاثا، والشفيتاسفاتارا، والمونداكا، والبراسنا، والماندكيا والماتيري.

(2) كان وجود الحرارة في كل مكان، وهي قوة خلاقة، مثل حرارة الشمس، وحرارة نيران المذبح، وطهي الطعام، وطاقة النيران الباطنية لإندرا، وكل الأحداث الخارجية والداخلية عن البدن تتطلب حرارة لحدوثها.

هذه الذات الداخلية العالم الطبيعي (براكريتي Prakriti، أو المادة)، بما في ذلك الجسم وحالاته الحسية والعقلية، هذا العالم الطبيعي هو من طبيعة أدنى، ولذلك فإن تجاهل الذات الداخلية والاكتفاء بالعالم الطبيعي هو فعل جهالة لن يتمخض عن شيء سوى الوهم والمعاناة، لذلك، ومع أن القرابين الطقسية المستخدمة لتعديل العالم الطبيعي كانت ستتحلّى بمصداقية في تحسين حال المرء، إلا أن الخلاص والنجاة لا يتحصلان إلا من خلال الانشقاق عن العالم الطبيعي وعن خبراته الحسية والعقلية عبر الاعتكاف والتأمل، أي «بالتخلي عن البدن وتحرير النفس».

الأخذ بالرأي الذي جرى تلخيصه للتو وعدم المضي أبعد من ذلك يعني الركون، كما فعلت بعض كتابات الأوبانيشاد إلى رأي الأقلية من أصحاب الأوبانيشاد، أي في ثنائية: الطبيعة (براكريتي) والنفس أو الروح (أتمان)، غير أن مفكرين أوبانيشاديين عديدين ذهبوا أبعد من هذه النقطة ليوازوا ثم يدمجوا النفس والطبيعة من خلال النظر إلى الوجود في وحدته. لقد وجدوا، أثناء بحثهم عن الروابط الداخلية بين الأشياء، معادلات ومشابهات متطابقة في كل مكان، ففي أوبانيشاد الشاندوجيا، على سبيل المثال، قُرنت النار التي على المذبح بالنار التي في الشمس، والنار الأخيرة بالقوة الخلاقة (أي الحرارة تاباس) للكينونة نفسها (براهمان)[1]. إن نشاط النحل في استخلاص الرحيق من الأزهار بالحرارة (أو الطاقة) يماثل نشاط الكهنة في استخلاص عسل البركة من عصير السوما والحليب المغلي على نار القرابين. وهذا مشابه تماماً أيضاً لما يفعله الذهن عند استخلاصه لأعلى درجات الخير من تأمل دافئ للطقوس. النور الذي يشع فوق جميع العوالم، وعلى كل شيء، هو النور نفسه الموجود داخل كل إنسان، وهو الذي نستطيع اختباره عندما نلمس جسده ونتحسس حرارة ناره الباطنة. لقد تقوى هذا الميل للنظر إلى جميع الأشياء باعتبارها متعادلة، عندما جرى تصور الآلهة

---

(1) محايد. وبشكل ما هو براهما. ولم تعد الكلمة تشير إلى القوة المقدسة للصلاة فقط، ولكن تنطبق على الحقيقة النهائية مباشرة وهناك حرية في إضافة [ن] بين قوسين، براهما [ن].

وكل الأشياء الأخرى في العالم على أنها أشكال أو عناصر مشتقة من مصدر مولد واحد أو أرضية واحدة للوجود، شخص كوني أو بقرة أو حصان يضحي بذاته عن طريق تقطيع ذاتي للأوصال، ثم السعي بعد ذلك لإعادة تجميع أو توحيد عن طريق جمع الأوصال مرة ثانية، إن جميع الأشياء هي، في المآل، مضمومة بعضها إلى بعض، في وجود متصل، ليس بطريق تشابه النشاط فحسب، ولكن بحكم الأمر الواقع، أي «بالكينونة» أو [الوجود]. فالإنسان لا يأتي ليرى انفصاله عن الآلهة وعن أبناء جنسه، بل تطابقه مع موجود أو حقيقة خالدة شاملة، وبعدها يسعى لتحقيق تحرره وعتقه (موكشا) من الانفصال باتحاد صوفي معه.

هذا الوجود الشامل، أو الحقيقة الكلية، تدعى عموماً باسم براهمان، ولم تجر أية محاولات لتعريف براهمان بشكل محدد. والتوصيفات تتباين، بعض الرسائل ومعظمها من أزمنة لاحقة، تصور البراهمان كنوع من الألوهية المنعم عليها بالشخصية:

«خالد هو وموجودٌ كرب،

ذكي، موجود في كل الوجود، حارس هذا العالم،

هل هو من يحكم هذا العالم على الدوام».

تمزج مقاطع عديدة بلا تمييز الدلالات الشخصية واللاشخصية لهذه الحقيقة النهائية.

ونجد الدلالة الشخصية في مقاطع أخرى وقد تم اللجوء إليها من باب العادة أو كتنازل أمام مخيلة مضطربة أكثر من أي شيء آخر. ويوصف «الواحد اللا محدود "بأنه" هو الذي يوقظ هذا العالم».

في البدء كان هذا العالم براهما [ن].

الواحد اللامحدود ـ لا محدود بالنسبة للشرق،

ولا محدود بالنسبة للشمال.. لا محدود بالنسبة

لكل الجهات غير قابلة للاستيعاب تلك النفس،

غير محدودة، لم تولد، ولا يجوز التفكير بها ولا تأملها
هو الذي روحه المكان! وعندما يتحلل العالم
هو وحده من يبقى مستيقظاً، ومن ذلك المكان بكل تأكيد،
يوقظ هذا العالم الذي هو كتلة فكر، إنه هو من يفكر فيه،
وفيه يختفي، إنه ذلك الشكل المشع الذي يعطي
الحرارة في هاتيك الشمس، وهو النور المتلألئ في نار بلا دخان،
ونار المعدة التي تطهو الطعام، لهذا السبب
قيل: هو من هو في النار، وهو من هو هنا في القلب،
وهو من هو في هاتيك الشمس — هو شيء واحد».

تشير بعض الرسائل المبكرة عادة إلى براهمان باعتباره شيئاً محايداً، بلا حركة أو إحساس، القالب اللا شخصي الذي منه صدر العالم والذي إليه سيعود مع مرور الوقت. هذا الـ«هو» هذا «الشيء الواحد» هو الأساس المتين لكل شيء.

«حقاً إن هذا العالم بأكمله هو براهما [ن].
فليعد المرء في سكينة باعتباره المصدر الذي جاء منه،
والذي فيه سيذوب، وبه يتنفس».

تظهر كتابات الأوبانيشاد المتأخرة وعياً بالمشكلة التي يطرحها الاستعمال المتبادل للضميرين هو (للعاقل he)، وهو (لغير العاقل It). فإن ما كان هو (he) هو الله، فإن هو (it) يكون عندئذٍ خارج حدود ذلك، ولو أنه لا يزال شاملاً لله. (في مصطلحات المعلم إكهارد، المتصوف من العصور الوسطى، فإن هو (it) هو «الله وراء الله»). لذلك، تجعل كتابات الأوبانيشاد هذه تمييزاً بين براهمان ظاهر في صورة شخص (هو he)، وبراهمان غير ظاهر (هو it) هكذا تقول أوبانيشاد مايتري (Maitri):

«هنالك شكلان اثنان حقاً للبراهمان، الذي له صورة
والذي لا صورة له، الآن، الذي له صورة هو غير حقيقي
[أو غير حقيقي بشكل كامل]؛ والذي لا صورة له هو حقيقي
[أي حقيقي في النهاية]».

في نسبة اللاحقيقة النسبية هذه إلى البرهمان المصور، لدينا تلميح إلى عقيدة متأخره معقدة هي عقيدة المايا، وطبقاً لهذه العقيدة، فإن المستور (أو غير الظاهر) هو مصدر لكل الأشياء والكائنات الظاهرة للعيان وقاعدة لها (أي للعالم ولكل ما فيه، بما في ذلك براهمان الشخصي أو المصور)، لكن هذه الأشياء ليست حقيقة في كليتها البراهمان المستور هو وحده الحقيقي بالمطلق ولا يفنى.

استخدمت بعض كتابات الأوبانيشاد مصطلحات أخرى لجعل هذا التمييز واضحاً، فقالت، وهي تواجه مسألة كيف يمكن لموجود لا صورة له ولا فعل أن يخلق عالماً من الصور المرئية والمتغيرة، إن البراهمان المستور عبر عن قوته الخلاقة المتأصلة في ذاته بإنتاج هيراميا غاربها (Hiramya garbha)، أو «البيضة الذهبية» التي ظهرت عند فجر الخلق على «بحر البراهمان» وأصبحت الإله الخالق الفعال، براهما (Brahma)[1]. وخلق براهما العالم من خلال «القوة السحرية» (مايا) المتأصلة في البراهمان. وباعتباره إلهاً شخصياً يحتل مركزاً مرموقاً، فقد أخذ لقب إشفارا (Ishvara) أو الرب، وهو لقب منح لشيفا المدمر وفشنو الحافظ في سياقات أخرى.

في جهد إضافي للتوضيح، تقول بعض كتابات الأوبانيشاد المتأخرة إن الإله الشخصي هو ساغونا براهمان Saguna Brahman، أو «براهمان ذو الصفات»، بينما البراهمان المستور والمجهول والخالد اللا محدود هو نيرغونا براهمان Nirguna Brahman، أو «براهمان بلا صفات». الأخير غير قابل للوصف لدرجة أن الإشارات إليه يجب أن تكون بالتجريد والسلب؛ ويجد المرء نفسه

---

(1) هناك تنوع في كتابات الأوبانيشاد حول ما إذا كانت هذه المادة هي مادة عقلية أم مادة مادية.

مضطراً للقول عنه إنه «نيتي، نيتي» (أي لا هذا ولا ذاك). من جهة أخرى، يمكن أن يكون ساغونا براهمان (ذو الصفات) معروضاً وموصوفاً في آن، فهو الإله الرب المسيطر في السموات والذي يستجيب لحب الناس وصلواتهم.

واضح إذن أن نيرغونا براهمان المستور الذي لا صورة له، هو المصدر النهائي للعالم الخارجي، وساغونا براهمان الظاهر شخصياً هو المصدر المباشر للعالم الخارجي كما إن براهمان وباعتباره he وit فإن براهمان هو العنصر المكون والحضور المتفشي في كل ما هو موضوعي، أي في كل ما هو خارج عنا، أو في كامل عالم الطبيعة الذي تمنحنا إياه حواسنا. في المحادثة التي وردت في أوبانيشاد بريهادارانياكا ((Brihadaranyaka Upanishad بين غارغيا بلكي (Gargya Balaki)، البرهمي الذائع الصيت، وملك البيناريس (Benares)، الكشاتريا الذي يتفوق عليه في الفهم الفلسفي، نجد تعريفاً أبعد للبراهمان باعتباره الحقيقة الواقعة داخل، وما وراء الشمس، والقمر، والبرق، والمكان، والريح، والنار، والماء، والمرايا والأصوات المترددة الأصداء، والنواحي المختلفة للسموات، والظلال، والأجسام. وتتمتع كتابات أوبانيشادية أخرى بذات المنحى العام. فجميع الأشياء والمخلوقات هي أطوار أصلية لذلك الواحد. «فإذا ما قمنا بسحب الأسفل ومد الأعلى، نجد أن البراهما [ن] هو حقاً هذا العالم بكامله، أو هذا الامتداد الأكثر اتساعاً».

لكن ذلك هو نصف الحقيقة فقط. براهمان هو كل ما هو ذاتي أيضاً، وكامل العالم الداخلي للعقل والشعور والإرادة ووعي الذات أي كل ما تقترن به الذات الدفينة، فكل ما يجري في نفس الإنسان، وحتى النفس ذاتها، هي أطوار «لذلك الواحد». المصطلح المستخدم للدلالة على النفس الباطنة هنا هو أتمان، وهذه كلمة تستخدم فلسفياً لتدل على نفس الإنسان الخفية والدفينة باعتبارها متميزة عن جسده وأعضائه الحسية والعقلية؛ أي إنها تشير إلى النفس المنزهة وليس إلى النفس العملية (Jiva) التي تتطور خصائصها العقلية والنفسية داخل الجسم وتكون معلومة من خلال الخبرة الحسية، وتصر العديد من كتابات الأوبانيشاد على أن هناك، وخلافاً للاعتقاد السائد بالفردية

المطلقة للنفس الإنسانية، اقتراناً فعلياً بين براهمان وأتمان، وأن ذلك هو صحيح بالنسبة لكل وأي أتمان، سواء أكان في الإنسان، أو الوحش، أو الحشرة، أو الزهرة، أو السمك، أو في أي شيء آخر. ويصرخ مستقصٍ متلهفٍ في (بريهادارانياكا) قائلاً: ياجنفالكيا (Yajnavalkya)، اشرح لي عنه، ذلك الذي هو البراهما [ن] الحاضر وليس خارج مداركنا، ذلك الذي هو بمثابة النفس في جميع الأشياء». ويأتيه الجواب:

«هو من يسكن في الأرض.. وفي الماء.. وفي النار.. والجو.. والريح.. والسماء.. والشمس.. وقطاعات السموات.. والقمر والنجوم.. والفضاء.. والظلمة.. والنور.. هو من يسكن في الأشياء كلها، ومع ذلك فهو مختلف عن الأشياء كلها، هو من تجهله الأشياء كلها، هو من تجهله الأشياء كلها، من يسيطر من الداخل على الأشياء كلها – إنه نفسك، المسيطر الباطني، الخالد... هو من يسكن في النَفّس.. في الخطاب.. والعين.. والأذن.. والعقل.. والجلد.. والفهم.. إلا أنه شيء مختلف عن الفهم.. إنه الرائي الذي لا يُرى، والسامع الذي لا يُسمع، والمفكر الذي لم يُفكر فيه، الفهيم الذي لا يفهم. ليس هناك من راءٍ سواه. ليس هناك من سامع سواه.. ولا من مفكر.. ولا من فاهم.. إنه نفسك، المسيطر الباطني، الخالد».

توحي مثل هذه الفقرة بالنتيجة التي سيؤدي إليها هذا النوع من المحاكمة العقلية. فالنفس الحقيقية للإنسان وتلك التي للعالم (براماتمان أو النفس الكلية) هما شيء واحد؛ إنهما متطابقان. وقد جرى التعبير عن هذه المطابقة في أوبانيشاد شاندوجيا في المعادلة «تاب تفام آسي» التي تعني «إنه أنت»! وبكلمات أخرى، النفس الكلية هي المادة ذاتها التي تتشكل منها النفس الإنسانية. إنها الوجود الكلي (سات)، والوعي (سيت)، والبركة (أناندا)، وهي أيضاً عكس ذلك. إذ لا شيء يحدث في ذات الفرد لا نجد له مصدراً وأرضية في الذات الكلية. لذلك يمكننا موازنة براهمان، الكلِ الموضوعي، وأتمان الذات الباطنة، نطلق على الحقيقة النهائية من الآن فصاعداً تسمية براهمان – أتمان، معترفين بذلك بأن الموضوعي والذاتي هما شيء واحد.

قد لا يكون بالإمكان القول أن ذلك هو ما خرجت به كل رسائل الأوبانيشاد. فبعضها لا يذهب بعيداً إلى هذا الحد، وهي تقول بالتوحيد وليس بالأحرى بوحدة الوجود. ولا يصل أياً منها تماماً على مستوى العقيدة الفيدانتية التي ترى أن العالم بأسره هو إما وهم كامل، أو «رياضة»، أو «مسرحية»، أو «فن النفس الكلية الخلاقة»، وذلك لأن براهمان – أتمان وحده هو الموجود. ويبقى هناك اعتراف بحقيقة ثانوية للعالم؛ فالأخير جاء بنفخة من براهمان ـ أتمان وتخللته كينونته، ومع ذلك، ربما لا توحي «نفخ فيه» ولا «تخللته» بوحدة مترابطة للوجود قائمة بين الذاتي والموضوعي. غير أن رسالة بريهادارنياكا تصر بالأحرى بوضوح على أنه بالرغم من حديثنا عن الأشياء والذوات على أنها فيوضات من براهمان ـ أتمان، أو خليقته، أو بنى يتخللها، فإن كل الأشياء هي في النهاية براهمان ـ أتمان، وتقول رسالة أخرى بعبارات مؤثرة[1]:

«إن نفسي هذه الموجودة داخل القلب هي أصغر من حبة أرز، أو حبة شعير، أو بذرة خردل، أو حبة ذرة بيضاء، أو نواة حبة ذرة بيضاء؛ إن نفسي هذه الموجودة داخل القلب هي أكبر من الأرض، وأكبر من الجو، وأكبر من السماء، وأكبر من العوالم.. إن نفسي هذه الموجودة داخل القلب هي براهمان».

لم يقف مفكرو الأوبانيشاد عند ذلك، وبما أنهم يعلمون أن فلسفتهم متجذرة في الصوفية، وليس في بحث عن المعرفة فقط، قالوا: إنه عندما «تعلم» النفس الإنسانية تماهيها الكامل مع براهمان، فإنها تمجد هذه المعرفة بمشاعر من الوحدة تصل إلى حد الوجد. إن اختبار هذه المعرفة الأكيدة تم التعبير عنه باعتباره آمراً لا يمكن وصفه، وحالة من السعادة المطلقة:

«حيث ترتد الكلمات، هي والعقل، دون أن تصل إلى غاياتها».

---

(1) واضح أن ذلك كان شعوراً واسع الانتشار مع بدايات الهندوسية، التي أعطت تفوقاً لقانون كارما حتى أعلى من ذلك الذي للمفكرين من أصحاب الأوبانيشاد وأتباعهم.

إن معظم كُتاب مصنفات الأوبانيشاد كانوا بلا شك على علم بتقنيات تحقيق مثل هذا التماهي أو الذوبان الكامل، في البراهمان، إن لم يشاركوا هم أنفسهم في ممارستها. كان العارف للبراهمان المنتَظر سيجلس بموجب هذا التدبير يتأمل بعقل هادئ وتفكير عميق سعياً لأن يعرف حقاً ولا يُكوّن مجرد رأي أو اعتقاد، إنه يريد أن يكون على يقين بروحي بأنه هو والشجرة بقربه يشكلان شيئاً واحداً لأنهما طوران من أطوار الواحد، أي أنهما باختصار، براهمان – أتمان لا شيء غير ذلك. إنّ يقين مثل هذه الوحدة يأتيه عندما يكون في حالة الغيبوبة وليس في حالة الوعي. وفي طلبهم لمشابهات لهذه الحالة، أعن مفكرو الأوبانيشاد المتأخرون عن وجود ثلاث حالات عقلية يمكن مقارنتها بها: حالة الوعي الاستيقاظي، وحالة النوم الحالم، وحالة النوم العميق بلا أحلام. كلها حالات وعي، لكن من وجهة كونها نماذج لاختبار الحقيقة والواقع نجد أنها ثلاثتها تعاني من قصور، ولا سيما الحالتان الأوليان لأنه نجد فيهم إلحاحاً لوعي مزدوج من الذاتي والموضوعي، والنفس وغير النفس، والأنا واللا أنا. إن حالة النوم العميق بلا أحلام هي الأقرب لإعطاء مشابهة لحالة الاتحاد مع براهمان لأنها تمثل غوصاً مرتداً إلى نوع من اللاوعي الذي لا نعود نميز فيه بين الذاتي والموضوعي، لكن حالة رابعة من الوعي الذي يؤكد الحالات الثلاثة الأولى – إلا أنه يتخطاها، وهو الوعي الصرف، الذي يتجلى كاملاً فقط مع اختبار الاتحاد مع براهمان (وتدعى نوريا أو كاتورثا). وينظر إلى هذه الحالة باعتبارها أرقى من كل حالات العقل الأخرى لأنها تمثل حالة الوجود النقي للنفس، عندما تكون النفس في صفاء الوجود. لقد عرفها مفسر عصري من الهند بأنها «وعي وجداني صرف حيث ليس هناك من معرفة بالأشياء الداخلية أو الخارجية». وتتضمن الماندوكيا أوبانيشاد تعريفاً مهماً لها يقول:

«الحالة الرابعة ليست تلك التي تكون على وعي بالذاتي، ولا تلك التي تكون على وعي بالموضوعي، ولا تلك التي تكون على وعي بالاثنين معاً، ولا تلك التي هي مجرد وعي بسيط، ولا تلك التي هي كتلة قادرة على الإحساس الكلي، ولا تلك التي هي ظلمة كاملة. إنها خفيفة، منزهة، والجوهر الوحيد للوعي بالذات، وتمام العالم».

ليس العالم والذات مفقودين من الوجود في حالة «التوريا» كما هو الحال في نوم عميق بلا أحلام، ولكن الذات والعالم موجودان معاً في جوهرهما النقي، وخاليان من كل تشويه ووهم، ويُختبران باعتبارهما متوحدين مع كينونة براهمان ـ أتمان حيث توجد حقيقتهما الواقعة وتدوم، إن اختبار مثل حالة الوعي هذه يعني الحصول على الموكشا (moksha)، أو التحرر النهائي من دورة إعادة الولادة (التناسخ).

هنالك عقيدة نشأت خلال هذه الفترة تفسح المجال لانحلال دوري أو تعليق النفوس والعالم بأسرهن وهذه هي النظرية الشهيرة القائلة بتدمير العالم وإعادة خلقه بشكل دوري. فالعالم، طبقاً لهذه النظرية، ينحل ويذوب مع نهاية كل فترة من وجود الخلق (أو كالبا kalpa)، حيث تنتقل جميع النفوس الموجودة في العالم من الأجساد التي تحل بها إلى حالة من الوجود المؤجل، وبعد فترة من العدم المطلق والسكون (برالايا Pralaya)، يعود العالم إلى حالة الكينونة والوجود مرة ثانية، وتعود الأنفس الساكنة منذ زمن إلى تقمص تجسيدات جديدة في هيئات نباتية وحيوانية وإنسانية وآهلة وشياطين، كما تتشكل الطبقات الاجتماعية من جديد، وتجري إعادة كتابة الفيدا، ثم تصل (كالبا) أخرى إلى نهايتها المحتومة مع قيام التاريخ بإعادة نفسه المرة تلو الأخرى، تتضمن مثل هذه المفاهيم الكثير من بذور فلسفة المستقبل. فأنظمة الفلسفة الهندوسية العظيمة الست كانت ستنشأ من هذه الثمار الأولى للتأمل؟ لقد انطلق العقل الهندي فعلياً نحو العمق.

الظهور الأول للتقمص والكارما في الفكر الهندي:

حدث في هذه الفترة نفسها أن اصطبغ الفكر الهندو ـ آري بلون جديد اكتسبه من خلال تبنيه لعقيدتين أصبحتا عناصر دائمة في وجهة النظر الهندية وكلتاهما سجلتا ظهورهما المحدد الأول في الأدب الهندي في كتابات الأوبانيشاد، لكن من المحتمل جداً أنهما لم تكونا من اختراع تلك الفترة الزمنية، إذ ربما جاءتا من المعتقدات الدرافيدية الأقدم، وعلى أية حال، إنهما ليستا من الروح الآرية المبكرة إنما من الروح الهندية نفسها.

إحدى هاتين العقيدتين، الاعتقاد بتناسخ الأرواح أو التقمص (المعروف في الهند باسم سامسارا Samsara) ليست مختصة بالهند كما يعرف أي دارس، بل هي معروفة على مستوى العالم بالأحرى، عند الشعوب البدائية وشعوب الأمم المتطورة جداً على حد سواء، وتتضمن هذه العقيدة في صورتها الهندو ـ آرية ما يلي: لا تنتقل روح الإنسان الميت، إلى حالة من الديمومة في الجنة أو النار أو في أي مكان آخر، بل تولد بالأحرى من جديد في كائن آخر ستنتهي حياته في وقت معلوم ممّا يستوجب ولادة أخرى جديدة. وتتوالى إعادة الولادة الواحدة بعد الأخرى في سلسلة لا متناهية. ليس من المحتمل أن تكون الولادات المتتالية على مستوى واحد فقط من الكائنات، فالولادة الثانية قد تحدث لفترة زمنية محددة في أي من حلقات الجنة أو الجحيم، أو على الأرض في أيّ من أشكال الحياة النباتية أو الحيوانية أو الإنسانية. لذلك، قد تكون إعادة الولادة إما إلى الأعلى والأسمى أو أدنى من المستوى الحالي أو المستوى السابق من الوجود. إن إنساناً من مكانة اجتماعية متدنية الآن قد يولد ثانية في مرتبة راجا أو برهمي أو كمنبوذ، أو حتى كحيوان أو نحلة أو دودة أو أحد أنواع الخضار أو روح في جهنم.

لكن ما الذي يقرر طبيعة الولادة التالية؟ ما الذي يسبب دخولها في مستوى أعلى أو أدنى من الوجود؟ العقيدة الثانية من العقيدتين الجديدتين، وتلك التي هي خاصة بالهند، تقدم الجواب. إن الوجود المستقبلي للمرء يتقرر بقانون كارما (karma)، حيث تعني كارما هنا «الأفعال» أو «الأعمال»، وهو القانون الذي يقول بأن لأفكار المرء وكلماته وأفعاله أثراً أخلاقياً يحدد مصيره في الوجود المستقبلي. إذا ما نظرنا إلى هذه المسألة مستذكرين ما مضى، نجد أن كارما هي «السبب» لما يحدث في حياة المرء الآن.

إن أقدم النصوص حول هذا القانون المهم هي من ضمن أكثرها وضوحاً. «أولئك الذين هم من ذوي السلوك الحسن هنا ـ ينتظر أنهم سيدخلون رحماً حسناً حقاً، هكذا تقول رسالة أوبانيشاد الشاندوغيا مضيفة أنه «إما أن يكون رحم برهمي أو رحم كشاتريا، أو رحم فايزيا. أما أولئك الذين هم من ذوي السلوك القبيح هنا ـ فينتظر أنهم سيدخلون إما رحم كلبة، أو رحم خنزيرة، أو رحم منبوذة».

مع أن العقيدة المنصوص عليها هنا هي أكثر اعتدالاً مما جرى فيما بعد، إلا أن هذه لا تمثل تماماً العقدية القائلة بأن الشخصية تصنع المصير، أي أن الإنسان ذا الشخصية الصالحة عند نهاية الحياة يولد صالحاً مرة أخرى في الوجود التالي، أو أن الإنسان الشرير عند لحظة الموت يولد شريراً مرة ثانية. وراح قانون كارما يتبنى جانباً أكثر رعباً من ذلك فقد تضمن بتفسيره المتشدد في حرفيته، أن كل ما يفعله الإنسان، أي أن كل فعل مستقل في حياته، بالموازنة مع كل فعل آخر، هو ما يقرر مصيره. للأفعال المستقلة الفردية نتائجها المحتومة تصل إلى غاياتها سواء للخير أم للشر، وهذه هي وجهة النظر المتطرفة. عدد لابأس به من الهندوس الذين يؤولون القانون باعتباره أقل حدة في وزنه لنتائج كل فعل مستقل، يقولون إنه ببساطة يتضمن أن الإنسان يحصد ما يزرع، أو أن أفعاله لا تحدد شكل شخصيته فحسب، ولكن روحه (أو نفسه) أيضاً، ففي التقمص التالي وبعد أن تكون النفس قد اتخذت شكلاً معيناً بتأثير أفعالها الماضية، سوف تبحث من أجل تجسدها الجديد عن شكل تستطيع أن تحشر نفسها فيه، قادر على استيعاب ذلك الشكل. وفي جميع الأحوال، يعمل القانون كما يعمل القانون الطبيعي، والعملية هي عملية لا شخصية بحتة، «ليس هناك من قاضٍ ولا حكم، ولا عقوبة، ولا توبة أو تعديل، أو غفران للذنوب من قبل رحمة إلهية.. فقط الرابطة السببية الصلبة للعالم الخالد نفسه».

وفي زمن متأخر نوعاً ما عن الزمن الذي ويفترض له الآن، نجد أن الجزاء الدقيق لأفعال المرء يجري تقديره على نحو محدد كما يلي:

«الإنسان الذي يقترف الكثير من الذنوب بجسده يصبح في الولادة التالية جماداً، ومن يقترف الذنوب بخطابه يصبح طيراً، ومن يقترف الذنوب العقلية يولد في طبقة (اجتماعية) أدنى من طبقته.. أولئك الذين يقترفون الذنوب القاتلة يحصلون بعد انقضاء فترة عقوبتهم التي يمرون خلالها بعدد كبير من أنواع الجحيم المرعبة، على أشكال الولادات التالية: قاتل البرهمي يدخل في رحم كلبة، وخنزيرة، وحماره، وناقة، وبقرة، وعنزة، وغنمة، وغزالة، وطير، وكاندالا، وبخاسا.. البرهمي الذي يسرق ذهباً لبرهمي آخر سيمر ألف مرة في

أجسام عناكب، وأفاعٍ، وسحالي، وحيوانات بحرية والبوخاساسات المدمرة.. الرجال الذين يُسرهم فعل الأذى يتحولون إلى حيوانات لاحمة، ومن يأكل طعاماً محرماً، يصبحون ديداناً، واللصوص مخلوقات تأكل بني جنسها.. من أجل سرقة القمح يصبح الرجل فأراً.. ،لسرقة الحصان نمراً، ولسرقة الفاكهة والجذور قرداً، ولسرقة امرأة دباً، ولسرقة الماشية تيساً».

الإحباط الذي يثيره هذا النوع من التوقعات يتوضح جيداً في أوبانيشاد المايتري:

«في هذا النوع من دورة الوجود (السامسارا)، ما النفع الذي يتحقق من التمتع بالرغبات عندما يرى الإنسان عودته إلى الأرض تتكرر بعد تذوقها وممارستها؟ كن مسروراً لتحريري، إنني في هذه الدورة من الوجود مثل ضفدع في بئر لا ماء فيه».

إن التعاسة التي تميز الصدود العاطفي عن قانون كارما هي ما يجري التعبير عنها بكل وضوح حتى الاستمتاع بالرغبات يأتي ليصبح تساؤلاً من قبل رجل الأحاسيس والعقل الذي يتأمل في نتائج أفعاله وأثرها على مستقبله. لقد أوحت التوقعات بإمكانات مزعجة. لكن ضمن ذلك كله، دخل نظام الطبقات الاجتماعية المؤسس حديثاً بطريقة ملائمة جداً.

مكانة الطبقة الاجتماعية في الدوغما الدينية:

قرابة العام 500 ق.م كان نظام الطبقات الاجتماعية، وهو السمة البارزة للحياة الاجتماعية الهندوسية، يؤسس نفسه تدريجياً، ولو أن شكله النهائي لم يتحدد إلا بعد قرون وقد أصبح نظام التراتيب في تلك الفترة على النحو التالي: البراهمة أولاً، ثم الكشاتريا؛ يليهم الفايسياس التابعون أو «التابعون الإقطاعيون»؛ وأخيراً الشودرا أو الخدم، وخارج نطاق نظام الطبقات برمته ـ أي خارج الحظيرة - كان المنبوذون، بمن فيهم المجموعة التي «لا تلمس».

كان المنبوذون يمثلون حثالة المجتمع، والقذرين الذين لا يحلمون مطلقاً في صعود السلم الاجتماعي ما لم يكونوا من المجموعة الصغيرة المنبوذة مؤقتاً، بسبب كسرهم لقواعد الطبقة الاجتماعية وينتظرون إعادة تثبيتهم في طبقتهم بعد

استتابتهم عن أخطائهم. وذهب الترتيب الطبقي للمجتمع أبعد من ذلك. فقد تم في القرون التالية رسم خطوط محكمة وقاسية ليس بين الطبقات فحسب، ولكن ضمن كل طبقة من الطبقات وتفتت الطبقات الرئيسة إلى عشرات، بل مئات الطبقات الأصغر، وكل واحدة منها تحرم الزواج من الطبقات الثانوية الأخرى، وتحدد فيما عدا ذلك حرية الاختلاف والمصاحبة.

لكن اهتمامنا لا ينصب هنا على الامتداد الاجتماعي لنظام الطبقات، وإنما على مكانته بالأحرى، ضمن الدوغما الدينية التي طورها البراهمة. فعندما تم ربط نظام الطبقات بقانون كارما، أصبح تفسير اللا مساواة في الحياة أمراً بسيطاً وشاملاً في آن وسرعان ما اكتسب وجود الطبقات في بنية المجتمع نوعاً من التبرير الأخلاقي. فإذا ما ولد شخص في طبقة الشودرا، كان السبب في ذلك ذنباً اقترفه في وجوده السابق ولا يستحق أي نصيب أفضل. أما البرهمي فيستحق بكل جدارة أن يمجد صلاحياته وحقوقه. لقد كان جديراً بمكانته الرفيعة الحاضرة بسبب أفعاله الصالحة في وجوده السابق. وهنا يظهر أيضاً ترتيب الطبقات الاجتماعية (بوضع البراهمة على قمة الهرم، يتلوهم الكشاتريا، ثم الفايسياس ثالثاً، والشودرا في الأسفل) يظهر مبرراً من خلال ميزان انزلاقي روحي، فكما هو الحال: الطبقة ذات السجل الأفضل في التحصيل الروحي في المجتمع هي التي يجب أن تكون في القمة. (هكذا على الأقل جادل البراهمة)، وكان على الكشاتريين، الذين لم يرغبوا في مناقضة حقيقة التناسخ وعواقب الكارما في تقرير المصير، فحرموا بهذا الشكل من تقديم أي رأي مخالف يعتد به، وكان عليهم الرضى بالمرتبة الثانية، وذلك بعد عرضهم لبعض الآراء المتنوعة المعارضة للبراهمة، كما سنرى فيما بعد.

العواقب الاجتماعية للتبريرات الأخلاقية للطبقات بدت واضحة في اتجاه آخر وأية محاولة لإزالة الفوارق الاجتماعية ووضع أساس عريض للعدالة الاجتماعية والجزاء. أصبحت الآن إما ذات توجه خاطئ أخلاقياً أو من أعمال الفسوق، كما أصبحت عملية التشكيك في تطبيقات قانون كارما، من جهة تحديده للجزاء العادل عن أعمال في وجود سابق، تعد من الهرطقات.

الحاجة إلى طريق للانعتاق:

كان الآريون الذين جاؤوا إلى الهند شعباً متفائلاً وقوياً، لكن هذه الحالة لم تدم إلا خلال فترة كتابات الفيدا، ومع نشأة نظام الطبقات الاجتماعية، وتبني الاعتقاد بالتقمص وبقانون كارما، وتطور ممارسة الزهد والتأمل الرافض للدنيا، بدأ سخط ونقمة على الدنيا بالنمو في عقل الهند القديمة، وكان لهذا الإعراض عن الحياة هنا والآن أسباب أخرى أيضاً.

كما كانت هناك شروط مادية ونفسية مهدت له بكل تأكيد. لم يكن الآريون، حتى زمن هبوطهم إلى وادي الغانج، قد تخلوا عن عاداتهم في الحياة الرعوية، فالعالم كان لا يزال بالنسبة إليهم مجالاً للفعل والمغامرة؛ وكانت العوائق والمساعي الصعبة لا تزال تتطلب منهم صفاتهم العدوانية، لقد كانوا من النشطاء المرحين والعمليين. لكن بعد هبوطهم إلى سهل نهر الغانج ونهاية حياة التجوال، أصبحت حياتهم في ذلك المناخ الحار الموهن لقوى الحياة انحسار وركود، وبدأت طاقات أبدانهم بالتراجع والأفول، ومع ذلك، فالعقول الثاقبة لن تتوقف عن التفكير حتى في ظل مثل هذه الشروط. إن الفكر قد يحل محل الأرجل ويزود المفكر وطالب اللذات، أو المحب للأحلام الرومانسية بمغامرات بديلة – مغامرات العقل والمخيلة. فإذا ما كنا سنعتقد بأن هذا العالم هو المجال الوحيد للوجود، فإن الروح ستنجو باتجاه النمو المكثف وينزلق الفكر نحو النفي والسلبية أكثر فأكثر.

في حالة الهند القديمة، نجد أولئك الذين كانوا على وعي بأنه لا يوجد سوى عالمنا هذا، وشعروا بأنهم مقيدون ومحصورون فيه، بدؤوا يشعرون بأن التقمص في ظل قانون كارما قد وفر لهم راحة وطمأنينة ضئيلة. أما العقول المتأملة بمستوى راقٍ فقد عانت من غم وكمد عميقين، وعندما تفكرت هذه العقول بما يبدو أنه سِلسلة لا متناهية من ولادات استحضرتها عقيدة التناسخ إلى مخيلتهم شعرت بكرب شديد، لقد راح الهندوس يتحدثون عن عملية إعادة الولادة باعتبارها عجلة تدور أبداً، وأخذوا ينظرون إلى هذه المسألة بارتياع؛ والاعتقاد بالدوران الأبدي «للعجلة» جعل قلوبهم تخذلهم عند التفكير بألف مليون ولادة أخرى ممتدة أمامهم بمسافاتها البعيدة.

أضافت الطبيعة الصلبة لعمل قانون الكارما إلى هذه الاعتبارات الشديدة مشاعر الفزع التي حلت في أقوى القلوب وأشدها. فالقليلون يستطيعون انتظار جزاء مُرضٍ بغبطة وقبول وحتى تجديد الولادة المنتظرة في شكل إنساني في الحياة الأخرى التي لم تقدم سوى طمأنينة قليلة، لأنها لن تكون إلا على المستوى الأدنى في أحسن الأحوال.

ومع ذلك يوجد عند الهندوس علاج كلاسيكي شافٍ لهذا التثبيط، وحل ناجع له، إنه التالي: «أنت يا من يظن أن هذه الحياة شر، ويسيطر عليك الغم جراء إعادة الولادة الدائمة، أنت تنسى شيئاً ما، إذ إن هناك مملكة الكينونة الخالدة والثابتة، التي لا تشبه مطلقاً هذا العالم المليء بالتغيير والانحلال والولادة والوفاة، إنك قادر على أن تتحرر وتصير فيه إذا ما حاولت».

الهندوس في الحقيقة محميون من التشاؤم بفضل قبولهم للعقيدة القائلة بأن هذا العالم ليس هو المملكة الوحيدة للوجود. وأن المعاناة الدائمة ليست هي النهاية المحتومة لهم، وأن هناك مملكة من الحقيقة لا ولادة فيها ولا تغيير أو تحلل وفناء، إنها مملكة الوجود الحق والحرية الحقيقية – النيرفانا. كانت الأفكار التي تفحصناها حتى الآن تنحو بثبات باتجاه هذه النقطة. وأصبح التاريخ اللاحق للأديان الهندية، مستقيمة كانت أم زندقية، تاريخاً يبحث أساساً عن حل للمشكلة، كيف يمكن للمرء الوصول إلى حالة من الوجود أو التجربة الداخلية تسمو فوق عيوب الحياة وقصورها؟ من ناحية سلبية، طالما يُنظر إلى الولادة الثانية على أنها توفر شبكة من المعاناة والآلام التي تمتد على مسافات عظيمة من الزمان والمكان، فكيف يمكن للمرء تحقيق الخلاص والتحرر من دورة الولادة الثانية؟ أما من ناحية إيجابية، فكيف للمرء معرفة واختبار الحق الفعلي باعتباره يسمو على ماهو حق زائف وحقيقي بشكل جزئي فقط؟

أربعة قرون فقط مرت على غزو الآريين لسهل الغانج قبل أن تصبح هذه المسألة واضحة وملحة، وأصبحت منذ ذلك الحين شغل عقل الهند الشاغل. وأصبحت مهمتنا الآن النظر في الحلول الرئيسة المقدمة، وتقديم نقاط تشابهها واختلافاتها.

2- الجاينية (Jainism)

دراسة في النسكية والزهد

من النسيج الخليط للحضارة الهندوسية المبكرة الذي تبارت فيه أفكار تابعة لدين ما قبل الآريين مع أفكار مستقاة من كتابات الفيدا ومفصلة في الأوبانيشاد، خرجت ديانتان اثنتان لتكررا مجرى مسيرة الهندوسية وتقلقانها بإجاباتهما على تلك المسألة المركزية للحياة الهندية، وهي كيفية العثور على خلاص وعتق من الكارما ودورة الولادة الثانية المتطاولة أبداً المترتبة عليها. ما كادت هذه المسألة تصدر تحديها إلى عقل الهند وتلقي بوزنها وقوتها على الروح الإنسانية حتى ظهرت هاتان الديانتان بعد ذلك بفترة قصيرة. وقد قدر لإحداهما، الجانبية (Jainism)، أن تكسب أتباعاً لها في الهند فقط، إلا أنها نجت وبقيت بعد الهجمات التي شنت عليها، حيث أنها استمرت في الهند حتى يومنا هذا، على الرغم من أنها لم تصبح أبداً ديانة لها جاذبية مهمة، أما الديانة الأخرى، أي البوذية، فقد انتشرت بسرعة في كامل أرجاء الهند وفاضت عبر حدودها إلى الجنوب والشرق والشمال مثبتة أقداماً دائمة لها إلى الجنوب والشرق، في سيلان وبورما وتايلاند وكمبوديا ولاوس وفيتنام، وإلى الشمال في الصين وكوريا واليابان والتيبت ومنغوليا، لقد زودت تلك المناطق ببعض الإجابات العميقة والمرضية على حاجات إنسانية شمولية. لكن قُدر لها بعد لأي أن تنتهي وتتلاشى في الهند نفسها، ما عدا التخوم الخارجية لتلك الأرض العجيبة، فالهندوسية التي شهدت كسوفاً على مدى أكثر من ألف سنة، كانت تنمو بهدوء حيث وصلت إلى مرحلة القبول، وعادت بالنتيجة للهيمنة على كامل حقل الدين بما يشبه الأعجوبة.

عندما نلتفت لنرى ماذا كان لدى الجاينية لتقدمه، تكون عقولنا الغربية على استعداد لتلقي صدمة أولية، فكل من ترعرع في الغرب حيث تسود المواقف المادية والسعادة الحسية، قد يرى في الجاينية لأول وهلة مواءمة مع الحياة والعالم ترفض العالم وتنكره أكثر من أي دين يذكره تاريخ الأديان لنا.

كانت الجاينية عند ظهورها إلى الوجود، مثل الديانة البوذية العظيمة التي نشأت حوالي الفترة الزمنية نفسها، ردة فعل على الميول التي أطلقها البراهمة، وفي بعض الأحيان ضدها.

وكانت الحالة في الهند حينئذٍ (حوالي القرن السادس ق.م) قد أصبحت غير ثابتة. فقد سبق للغزو الآري أن وصل نهايته منذ زمن طويل ووصل نظام القرابين البراهماني ذروته في وادي الغانج، ثم بدأ يواجه تغييرات أوحت بتحول من الممارسة الظاهرية إلى الممارسة الباطنية، مما أدى إلى توقفه في حالة تشبه الفوضى والاضطراب، وكان آخر من انحنى للقوة الآرية في المناطق الواقعة إلى الشمال من الغانج وبعيداً إلى الشرق قد أخذ يتعثر في مقاومة لغة الآريين وعاداتهم وديانتهم، بينما كان نظام الطبقات الاجتماعية للأيام اللاحقة لا يزال في طور التشكل، وعندما طرحت طبقة الكهنوت مزاعمها العريضة في التفوق الروحي والاجتماعي بادر الكثيرون من أصحاب المراتب النبلاء، وهم الطبقة التي كان ماهافيرا (Mahavira)، مؤسس الجانبية، عضواً فيها، إلى مقاومة هذه المزاعم. أما الكشاتريا فكانوا في ذلك الوقت نشطين وقادرين في النقاشات الفلسفية، كما تشهد على ذلك مصنفات الأوبانيشاد، ووجد العديد منهم في البراهمانية نظاماً من الفكر أعطاهم مهلة للتوقف عند عدد من النقاط، ووجدت العقول الصلبة من بينهم رفضاً للمثالية القائلة بوحدة الكون، وهي التي أرجعت العالم اليومي المادي إلى كيان وحيدٍ مجهول؛ وكانت هناك نفوس أمينة، عملية وواقعية في نظرتها، قد أعلنت أن ما هو غير حقيقي هو هذا البراهمان الذي كثر الحديث حوله وليس بالأحرى العالم المادي. لقد بدا لهم أن كل شيء حي، وكل مناحي الكيانات الأخرى، تتمتع بالحقيقة والواقعية التي تتبدى لنا منها، فالناس، ونفوس الناس، والحجارة، والأشجار، والتلال، والمخلوقات الراجلة

والطائرة، وأسماك البحر، يدخلون في خبرتنا عنهم كحقائق واقعية مستقلة بذاتها. واتخذ الصراع ضد المثالية القائلة بوحدة الوجود عند البراهمة صورة إنكار لحقيقة جميع الأرواح المفترضة في العالم، بغض النظر عن تعريفها أو تسميتها، بما فيها الكيانات الإلهية، وقد قاد هذا الموقف في النهاية إلى الإلحاد ونكران الكائن الأسمى.

1- مهافيرا وتعاليمه:

كان ماهافيرا (Mahavira) ينتمي إلى تلك المجموعة التي رفضت البرهمية وتبنت موقفاً شبيهاً بموقف فلسفة السامخيا، المعارضة لمبدأ وحدة الوجود وماهافيرا هو الاسم المقبول لمؤسس الجاينية، وأي شخص على معرفة باللاتينية والألسن الرديفة سيرى فوراً أن الاسم هو لقب تشريفي يعني «الإنسان العظيم» أو «البطل»، لأنه قد عُرف أصلاً باسم ناتابوتا فارذامانا (Nataputta Vardhammana). ويقال إنه ولد قرب موقع فايزالي (vaisali) في بيهار اليوم سنة 599 ق.م، وأنه توفي سنة 527ق.م[1]، وهناك زعم بأنه كان ابناً لراجا، ولم يكن ماهافيرا الابن الأكبر وهذا ظرف جعل تنكره لحياة الإمارة فيما بعد أمراً سهلاً.

طبعاً، من الصعب معرفة الحقيقية بسبب حالة الغموض التي تلف السجلات، لكن البيانات الواردة أدناه والمنتزعة من السجلات ربما كانت تتضمن هذه الحقيقة، والصورة التي لدينا عن ماهافيرا هي تلك المقدمة من إحدى فرقتي الجانبية الرئيستين، الشفتامباراس (shvtambaras)[2]، والقصة في جوهرها بسيطة جداً، وهي ممثلة للنسكية الهندية، سواء أكانت صحيحة في مجملها أم لا.

---

(1) هذه تواريخ تقليدية وضعتها فرقة شفيتا مبارا، غير أن بعض المرجعيات العصرية تعتقد أن هذه التواريخ هي أبكر من الواقع بحوالي ستين سنة.

(2) ربما كانت قوانين هذه الفرقة هي الأقدم عهداً، إلا أن هذه النقطة هي موضع جدل ويعترف واضعو هذه القوانين أنهم كانوا يكتبونها بعد وفاة ماهافيرا بحوالي 980 سنة.

وحقيقة أن ماهافيرا قد ترعرع وشب في بلاطات الهند القديمة، نحصل عليها من الزعم الجازم بأنه نشأ تحت رعاية خمس مربيات: «واحدة مرضعة، وأخرى مسؤولة عن استحمامه، وأخرى تلبسه ثيابه، وأخرى تلعب معه، وأخيراً واحدة تحمله». لقد كبر وهو يتنقل من حضن واحدة إلى حضن أخرى وعاش «مستمتعاً» باللذات والمتع النبيلة الخمسة المتاحة، التي تظهر في الصوت واللمس والذوق واللون والرائحة، الملذات الحسية التي سينكرها فيما بعد[1]. ثم تزوج ورزق بابنة، لكنه لم يكن راضياً عن حياة الأمير، فخارج البلدة وفي حديقة لابد أنه كان يزورها كثيراً، كانت هناك مجموعة من الرهبان تعيش وفقاً لنظام بارشافا (Parshava) الزهدي، حيث أسسوا نظاماً رهبانياً حمل اسمه، كان ماهافيرا مشدوداً أكثر ما يكون إلى طريقة حياتهم، لكن، ومن باب الاحترام لوالديه قرر: «لن يكون لي أن أغدو ناسكاً متجولاً إبان حياة والدي، وفعلاً، ما إن توفي والداه (تقول الأسطورة إنهما ماتا عن عمد منهما، وفقاً لطقس سالاكانا Sallakana، أو الجوع الذاتي الطوعي، إذ على فراش من أعشاب كوسا (Kusa) رفضا كل أنواع الطعام، وجفت أجسادهما)، حتى تجهز ماهافيرا للتخلي عن حياة الأمراء. كان الآن في الثلاثين من عمره، لكن عليه أن يحصل على موافقة شقيقه الأكبر، الذي أعطاه موافقته شريطة أن يبقى سنة أخرى في القصر من أجل إعادة النظر في قراره. بقي ماهافيرا في القصر سنة لكنه استغل ذلك الوقت للتخلي عن كنوزه (من ذهب وفضة)، وعن قواته وعرباته. «لقد وزع هذه الكنوز الثمينة أو قسمها ووهبها».

في الشهر الرابع من أشهر الشتاء «انقطع عن العالم» وانضم إلى جماعة الرهبان في خلاياهم خارج المدينة، وكجزء من الطقوس التي مر بها لدخوله في سلك هذه الرهبنة، فقد نزع عن نفسه كل حلية أو زينة، واحتفظ بعباءة واحدة ورداء مزين برسوم طائر الفلامينغو، ثم قام «باقتلاع شعر جانبي رأسه الأيمن والأيسر بيده اليمنى واليسرى بخمس قبضات من الشعر»، بعد ذلك أقسم القسم

(1) الهند متسامحة تجاه الملذات الحسية إذا كان سيجري التنكر لها في وقت مناسب.

المطلوب: «سأهمل جسدي وأتخلى عن العناية به؛ واختبر وأعاني وأتحمل جميع المصائب التي تنشأ عن القوى الإلهية أو الناس أو الحيوانات».

بعد بضعة أشهر من انضمامه إلى طريقة بارشافا، التفت ماهافيرا إلى إلحاق الأذى بنفسه، فخلع رداءه وانطلق يتجول في رحلة وهو عارٍ تماماً، راح يجوب السهل والقرى وسط الهند سعياً للتخلص من دورة الولادة والموت والولادة الثانية، كان يعتقد بأمرين هما: (1) إنقاذ نفس المرء من الشر (أي تطهير النفس من المادة الملوثة) مستحيل دون ممارسة أقسى أنواع الزهد، و(2) الحفاظ على طهارة النفس وكرامتها يتضمن ممارسة الأهيمسا (Ahimsa)، أي عدم إلحاق الضرر أو الأذى بأي من المخلوقات، لم يكن أي من هذين المعتقدين جديداً، إذ أن ماهافيرا أخذهما عن أسلافه في التقليد الفكري الذي أصبح اسمه مرتبطاً به الآن، لكن الإيمان والإخلاص اللذين عاش بهما هذان المعتقدان كانا رائعين.

تقول الرواية إنه تجول لبضع سنوات بصحبة رجل عارٍ آخر يدعى غوشالا ماكخالي (Goshala Makkhali) أي غوشالا المتسول، الذي أصبح فيما بعد رئيساً لفرقة أجيفا كاس (Ajivakas)، وهي مجموعة متنسكة تؤمن بوجهة نظر قدرية متشددة ترى أن على جميع الكائنات الحية المرور عبر ولادات متكررة تدوم على مدى 840000 دورة كونية أو كالبا (kalpas) دون أي اقتطاع منها أو تخفيض، ودون أن تستطيع طوال هذه المدة تعديل قدرها حتى بالسلوك الصالح. فهي مرتبطة بمصير لا ينثني ولا يتسامح حتى نهاية مدة صعود وارتقاء مقدرة يتحقق عندها الخلاص بشكل آلي. يقول غوشالا إنه ليس هناك من إمكانية للتحكم بالكارما (Karma) بواسطة السلوك الصالح، أو الكفارة، أو العفة؛ إنما هناك سبيل واحد لذلك هو المصير أو القدر. أثارت هذه العقيدة معارضة بوذا الشديدة عندما علم بها، لأنه كان يعتقد عكس ذلك: السلوك الأخلاقي والعفة يستطيعان تغيير عملية التناسخ بكاملها ويساعدان المرء في دخول مرحلة النيرفانا (Nirvama) عقب الموت مباشرة، لم يكن غوشالا قدرياً (مؤمناً بالقدر المحتوم) فحسب، بل وملحداً أيضاً، فقال إنه ليس هناك من سبب للفساد أو الفضيلة، سواء في اختيارات المرء نفسه أو في النتيجة النهائية. فإذا ما مارس

العري والزهد، فإن ذلك بسبب قدره المحتوم لفعل ذلك، وإذا ما سقط في الأفعال اللا أخلاقية في الوقت الذي يكون فيه متزهداً، فإن ذلك مقدر له ومحتوم أيضاً. لكن ذلك كان ما عمله غوشالا فيما بعد، فنحن لا نستطيع معرفة ما الذي تحدث به هو وماهافيرا، وكل ما نعرفه هو أن الجوالين العاديين تشاجرا ـ ربما بخصوص قضية تغير المصير الكلي للمرء عندما يختار جانب الفضيلة، وربما (من يعرف)؟ كان الشجار حول وجهة نظر غوشالا القائلة بأنه ربما يقدر للمرء الزهد والمجامعة الجنسية في آن معاً، ومهما كان من أمر، فقد ذهب ماهافيرا في طريقه الخاص متجنباً، منذ ذلك الوقت وفيما بعد ذلك، الانخراط أو الارتباط بأي فرد آخر[1].

خلال تنقلاته، لم يمكث أبداً أكثر من ليلة واحدة في قرية أو أكثر من خمس ليال في بلدة، لقد كان مصمماً على عدم إقامة أي ارتباط بأي مكان أو مجموعة من الناس يمكن أن يشدوه إلى العالم وإلى مسراته، في أشهر الفصل المطير الأربعة فقط كان يمكث في المكان نفسه طوال هذه المدة لأن الطرق والدروب تكون زاخرة بالحياة آنئذٍ بينما يتطلب مبدأ الأهيمسا منه البقاء في حالة سكينة حتى لا يؤذي أياً من أشكال الحياة التي تدب على الأرض. تستحق المقاطع التالية، التي هي من أقدم وثائق الجانيا، دراسة دقيقة، فكل عبارة فيها لها مكانتها، إنها تشكل سجلاً فريداً للتوافق مع المبدأ، توضح المجموعة الأولى من هذه المقاطع بصورة بليغة الاحتياطات غير الاعتيادية التي اتخذها ماهافيرا كي لا يلحق الأذى، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة بأي شيء حي.

«أما وقد عرف عن قرب الأجسام الترابية والمائية والنارية والريحية، وثبات الحناء، والبراعم، فقد استوعب عند معاونيها بدقة أنها مشبعة بالحياة وتجنب إلحاق الأذى بها.

---

(1) كان لطريقة الأجيفاكا التي انضم إليا غوشالا ثم هيمن عليها فيما بعد، تابعية كافية لجعلها تدوم ألفي عام باعتبارها بديلاً قابلاً للحياة لديانات أخرى ـ الهندوسية والجاينية والبوذية ـ قبل أن تختفي أخيراً من مشهد الفكر الهندي.

كان في مسيره يتأمل بعينين مثبتتين على مكان مربع لطول إنسان أمامه.. محدقاً في طريقه باهتمام، كان يلتفت قليلاً إلى جانبه، وقليلاً إلى الوراء أو يسير بحيث لا يطأ أي شيء حي.

أصناف عديدة كانت تتجمع فوق جسمه، كائنات حية تزحف هنا وتزحف هناك مسببة له الألم، «لكنه كان يمارس ضبط النفس بحيث لا يقوم بحك جلده».

وتجول ذلك المعظم في المكان ببطء دون أن يتوقف عن التأمل، وتسول طعامه دون أن يقتل أية مخلوقات حية.

مقاطع أخرى يمكن تكثيفها في الصورة التالية: الظاهر أن ماهافيرا جعل من ممارساته، عند مسيره، حمل مكنسة ناعمة لكنس الدرب كلما كانت تغطيها الحشرات. كان ينظف الأرض عندما يستلقي للنوم أو الراحة خارج البيت؛ كما كان يتفقد فراشه داخل البيت ليتأكد من أنه خالٍ من البيوض والكائنات الحية. وقد رفض كل أنواع الطعام النيئ ولم يقبل في طَاسة التسول سوى الطعام المتبقي والمعد أصلاً لغيره. لقد كان يعتبر نفسه مسؤولاً فيما لو قام أحدهم بزهق روح شيء ما ليقدمه له، فيكون بذلك سبباً في مقتل كائن حي قد تأثر بالبيض أو البراعم، أو الديدان، أو المن، أو نسيج العنكبوت، أو أي شيء آخر، فإذا كان يحمل قطعة قماش يستعملها لتصفية المياه قبل شربها[1]، ويتفقد وعاء الطعام دائماً ليرى ما إذا كان ذلك قد حصل، فإنه يزيل الأجزاء التي تحتوي هذه الأشياء قبل قيامه بأكل ما تبقى «بتحرز وحذر».

أما فيما يتعلق بالدقة التي مارس بها زهده ونسكيته، فإن مجموعة المقاطع التالية هي شهادة كافية على ذلك.

«هذه هي القاعدة المتبعة من قبل ذلك المعظم: عندما يكون الفصل البارد في منتصفه، يقوم ذلك الذي لا بيت له بالتنقل والتجول نازعاً رداءه عن جسده وباسطاً يديه دون الاتكاء على جذع الشجرة.

---

(1) ويستعملها أيضاً ليضعها أمام فمه وهو يتكلم كيلا تدخل فيه حشرة أو ذبابة.

عندما تهب الريح الباردة التي يشعر المرء بها بألم، يقوم بعض الرهبان الذين لا مأوى لهم باللجوء عندئذٍ إلى ملجأ في الطقس البارد الماطر حماية من الريح. سنرتدي المزيد من الثياب، ونوقد الخشب، أو إننا سنتمكن من تحمل الأثر المؤلم جداً للبرد ونحن مكتسون جيداً؛ لكن لم يكن ذلك المعظم راغباً في أي شيء من ذلك؛ لقد عانى وهو رابط الجأش، محتقراً كل أنواع الملاجئ.

وفي بعض الأحيان من الفصل البارد، كنا نجد ذلك المعظم وهو في حالة تأمل في الظل. وفي الصيف [يعرض] نفسه الحرارة، حيث كان [يجلس] متربعاً في الشمس.

لم يكن المعظم يطلب النوم بقصد المسرة؛ فقد أبقى نفسه مستيقظاً، ونام قليلاً فقط.

لم تكن المقيئات والمسهلات، ودهن الجسد بالزيت والاستحمام وغسل الشعر بالشامبو وتنظيف الأسنان كلها لم تكن مستوجبة لديه».

لقد امتنع عن التحدث أو السلام على أحد خشية إقامة روابط شخصية مقبولة مع أي شخص. وهذا ما ألحق به الكثير من سوء الظن من قبل القرويين السائلين، لكنه كان يتحمل كل أنواع التهجمات بلا مبالاة صلدة.

«بالنسبة إلى بعض، لم يكن من السهل عليهم ما كان يفعله، أي رد السلام على من يسلم؛ كان يتعرض للضرب بالعصي ويصرع من قبل الأشرار كان يتأمل متخلياً عن صحبة كل أصحاب البيوت كائناً من كانوا. ويسأل فلا يعطي أي جواب.

وتجول الحكيم دون أن يلقي بالاً لإهانات لا تحتمل، ولم تجذبه حكايات الرواة ولا الأغاني ولا الإشارات ولا القتال في الساحات أو مباريات الملاكمة.

كانت الكلاب تعضه وتهاجمه. وأناس قليلون فحسب هم الذين لم يهاجموه ولم يدفعوا الكلاب إلى عضه. كان البعض يضربون الراهب وهم يصرخون «خوكخو» ويدفعون بالكلاب لتعضه.

مرة كان جالساً بلا حراك، فقطعوا أجزاءً من لحم جسده، واقتلعوا شعره، وغطوا جسمه بالتراب. كانوا يقذفون به في الهواء ويدعونه يسقط على الأرض؛ أو يضايقونه في جلسته الدينية. لقد تواضع ذلك المعظم وأهان نفسه بتخليه عن العناية بجسده».

وروي أنه في إحدى المناسبات (ولو أنه يصعب تصديق ذلك)، وبينما كان جالساً عارياً بلا حراك في الحقل، تعرض لأذى بعض الفلاحين اللاهين وذلك بإشعال نار بين قدميه ليروا إن كان سيتحرك، وغرزوا دبابيساً في أذنيه؛ لكن ذلك المعظم بقي ذاهلاً عنهم في سيطرة رائعة على الذات. لقد كان مصمماً على هدوء تأملي لا يتأثر بالإزعاجات التي تحصل لجسده.

وواصل ماهافيرا تنقله وتجواله ما يقرب من اثنتي عشرة سنة وهو يحافظ على تمسكه بانضباط للذات لا يقهر، وكان أمله الحصول على الخلاص أو التحرر (moksha). أما التجربة النهائية التي كان يسعى إليها فلم تمتنع عليه، بل سنحت له أخيراً. وتروي سجلات الجاينية الحدث بدقة عظيمة خاصة:

«إبان السنة الثالثة عشرة، في الشهر الثاني من الصيف، في الأسبوع الرابع... عندما بدأ الظل يتجه شرقاً... خارج بلدة غريمبهيك غارما على الضفة الشمالية من نهر ريجوباليكا (Rigu palika) في حقل يملكه ساماغا (Samaga)، في الجهة الشمالية الشرقية من معبد قديم لم يكن بعيداً عن شجرة سال (Sal)، وكان في وضعية القرفصاء ركبتاه إلى الأعلى ورأسه متدلّ نحو الأسفل، في وضعية تأمل عميق، وصل وسط تأمل مجرد إلى حالة النيرفانا التامة والكاملة، التي تدعى كيفالا (Kevala)».

وهكذا، أصبح ماهافيرا الجينا (jina) أي المنتصر أو القاهر وأصبح أتباعه الجاينيين (jinas)، لأنه كان قد حقق «انتصاراً» تاماً على جسده وعلى رغباته التي تقيد المرء وتربطه بعالم المادة والخطيئة هذا.

بحصوله على هذه التجربة التي مر بها وأمضى اثنتي عشرة سنة وهو يعيشها، بدأ كاهافيرا يبحث عن الناس لتعليمهم. وأعقب ذلك تحويل العديد

منهم إلى طريقة حياته. وبعد ثلاثين سنة من التنظيم والتعليم الناجح، أقدم ماهافيرا، وهو في سن الثانية والسبعين، وبموجب طقس المجاعة الطوعية الذاتية (سلاخانا Sallakhana)، على «قطع روابط الولادة والشيخوخة والوفاة» وأصبح «في النهاية متحرراً ومتخلصاً من كل أشكال الألم». وطبقاً لكل الفرق الجاينية، فإن ماهافيرا يستمع الآن بأعلى درجات البركة في مكان اللجوء المسمى إيساتبراغبهارا (Isatpragbhara)، في حالة تخضع لولادة ثانية بعد الآن.

2- فلسفة الجاينية ومبادئها الأخلاقية:

تم في القسم السابق رواية قصة ماهافيرا بأبسط أسلوب، وأقل ما يمكن من استخدام للمصطلحات الجاينية التقنية، من أجل توضيح مفهوم التوق إلى التحرر والنجاة. غير أن أتباعِ ماهافيرا ـ بل هو نفسه، ربما إلى درجة أقل ـ رأوا في مجرى حياته تصرفاً ضمن سياقٍ فلسفي وأخلاقي يستوجب وصفه استعمال المصطلحات والتمييزات التقنية الجاينية. فمصطلحات الكارما والنفس، والمادة، والنجاة تمتعت كلها بمعانٍ تعكس وجهة نظر عن العالم متميزة عن نظرة كل من البراهمانية والبوذية.

لم يشكك الجاينيون مطلقاً بالاعتقاد بأن تقدم الإنسان نحو النجاة مرهون إلى حد كبير بقانون كارما؛ بل إن المضامين المتعلقة بهذا القانون قد خيمت على وجهة نظرهم. لقد فسروا عقيدة الكارما بشكل صارم وبما ينسجم مع فكرتهم القائلة حرفياً إن عواقب أفعال المرء تستوطن النفس وتثقل عليها وكأنها آثار مادية. وتتجمع أنواع مختلفة من الكارمات خلال هذه الولادة والولادات السابقة في صورة طبقات من مادة خارجية تغلف النفس وقد يصل عددها إلى خمسة أغلفة، يجب أن تتآكل مع تقدم عملية الحياة. أو كما علم المتقدمون على ماهافيرا استناداً إلى خمسة أغلفة، يجب أن تتآكل مع تقدم عملية الحياة. أو كما علم المتقدمون على ماهافيرا استناداً على تعاليم الناسك بارشفا (Parshva)، إنها كمادة غير منظورة، سامة وغريبة تغلغلت في النفس ويجب طرحها من خلال فعالية النفس.

تعتمد فكرة الجاينية هذه على وجهة نظرهم بالعلاقة بين المادة والعقل. فالمادة ومعها المكان والحركة والسكون والزمن في جواهر جامدة وغير حية (أغيفا درافيا Agiva dravya)، وتتراوح في كثافتها من الصلابة إلى أكثر الجواهر رقة بحيث تكون خارج نطاق الحواس؛ ففي الحالة الأولى تكون ثقيلة وغليظة، وفي الأخيرة خفيفة وطيارة. المادة خالدة وتتألف من ذرات يمكن أن يلتحم بعضها مع بعض مكونة أي شكل أو نوعية، كالأرض والماء والريح والأصوات والألوان والأجسام ذات الإحساس من كل الأصناف، بما في ذلك أحاسيسها وما تحس به. وأكثر نماذج المادة دقة هو مادة الكارما. فهي تتشكل في النفس وعليها على النحو التالي:

كلما تحركت النفس برغبة أو عاطفة سيئة، أصبحت لزجة، وتخضع للتغليف بمادة الكارما أو تتغلغل تلك المادة فيها. مثل هذا الالتصاق أو التسرب للمادة يؤثر في مجرى انتقال الروح من جسد إلى آخر (التناسخ) لأن النفس تحمل فيها المادة التي تفسد طهارتها في نهاية كل فترة من الوجود، فإذا ما كانت ممتلئة بالمادة فإنها تغوص في تراتبية الوجود، وربما تهبط إلى الجحيم؛ أما إذا كانت المادة فيها قليلة، فإنها ستصبح خفيفة بما يكفي لصعودها ربما إلى الجنان والنعيم، وتجد تجسيداً لها هناك في جسم إله ما، أو ترتفع أكثر بعد لتصبح كينونة «متحررة» إلى الأبد.

ميز الجاينيون أثناء تدقيقهم في طبيعة الكارما ثمانية أنواع منها على الأقل (و148 نوعاً فرعياً) وذلك تبعاً للآثار الناتجة. الأول يحدد طول حياة الفرد، والثاني خصائصه الفيزيولوجية والعقلية، والثالث جنسيته وطبقته، والرابع قوة عزيمته، والخامس ذكاءه ودرجة معرفته والسادس بصيرته وحدسه، والسابع مقدرته على اللذة والألم، والثامن مواقفه، سواء أكانت مواقف إيمان أو شك، طهارة أو طمع، وما شابه ذلك. وتقوم هذه الأنواع من الكارما، مجتمعة وبشكل إفرادي، بتحديد قسمة المرء من كل وجود (أو تقمص) وتؤثر في كامل مجرى الحياة.

إن المشكلة الأساسية المطروحة على النفس، وهي تدبير أمر التخلص من مادة الكارما وطردها منها، تتم آلياً في جزء منها وذلك من خلال الكارمات الثمانية المذكورة التي تترك أثرها ثم تتلاشى تدريجياً. لكن النشاط الأخلاقي للنفس يصفي الكارمات القديمة بسرعة أكبر، ويُنتج في الوقت نفسه (لأن أي نشاط يخلق كارما جديدة) تلك الكارمات الجديدة التي لها أقل الأثر وسرعان ما تتبدد أو تتحيد.

الحقيقة الرئيسة للحياة التي تبرز من ذلك كله هو التضاد المتأصل بين النفس والجسد، والعقل والمادة. كان ماهافيرا وأتباعه من القائلين بالتعددية، إلا أنهم جمعوا الأشياء كلها بشكل تقريبي في صنفين متميزين:

(1) الأجيفا (Ajiva) أو الأشياء الميتة التي لا حياة لها في العالم، ولاسيما في مملكة المادة الغليظة الميتة، و(2) الجيفا (Jiva) أو الكائنات الحية في العالم والتي تحدَّد بدقة أكبر على أنها الكثرة اللا متناهية من النفوس الفردية المكونة لمملكة الروح (أو الجوهر الحي). الأجيفا خالدة إلا أنها شر، أما الجيفا فهي خالدة أيضاً وذات قيمة غير محددة وتحتوي كل الخير، لان النفوس ثمينة بلا حدود ولا تبيد.

تصنف النفوس وفقاً لعدد الحواس التي تمتلكها. المجموعة الأعلى منها في تلك التي تملك الحواس الخمس – الآلهة، والناس، والحيوانات، وكائنات الجحيم. تليها الكائنات ذات الحواس الأربع، كالحشرات الكبيرة مثل النحل والذباب والفراشات على سبيل المثال. المجموعة الثالثة هي ذات الحواس الثلاث، من غير البصر والسمع، وتضم العث والحشرات الصغيرة. ومجموعة الكائنات ذات الحاستين الاثنتين، اللمس والذوق، وتضم الديدان والقواقع والعلق والمخلوقات الدقيقة. المجموعة الأخيرة في ذات حاسة وحيدة هي اللمس وغالباً ما يرد ذكرها في كتابات الجاينيين، وتضم الخضروات والأشجار والبذور وحناء قريش والأجسام الترابية والأجسام الريحية والأجسام المائية والأجسام النارية.

عندما تتحرر النفوس من المادة بالكامل، وتكون في حالتها النقية، فإنها تصبح في حالة الكمال حيث تمتلك فهماً لا محدوداً، وعلماً لا محدوداً، وقوة لا محدودة، وبركة لا محدودة. عندما تتحرر، تشق طريقها صعوداً إلى قمة العالم (الذي كان يعتقد أن له شكلاً إنسانياً)، وتتجه لتستريح في الإزاتبراغبهارا (Isatprgbhara)، أو في الرأس.

وبالمناسبة، النفوس التي تدخل الإساتبراغبهارا لا تتحول إلى لا شيء (أو العدم)، إذ مع أنه يمكن وصفها بأنها بلا صفات او علاقات من أي نوع، إلا أنه ليس هناك من توقف للوعي فيها. بقول النص الجايني: «المتحرر ليس طويلاً ولا قصيراً.. ولا ثقيلاً ولا خفيفاً، إنه بدون جسم، وبلا قيامة؛ وبدون اتصال بالمادة. إنه ليس مؤنثاً ولا مذكراً ولا خنثى، إنه يدرك، ويعلم، لكن ليس هناك من مشابهة نعرف بها طبيعة النفس المحررة».وهنا يدع النص المسألة تنتهي دون مزيد من الثرثرة.

وحيث أنها لا تبيد، ومستقلة بشكل مطلق، فليست النفوس أطوراً من شيء آخر ولا هي فيوضات ترمى خارجاً من قبل شيء آخر. لقد اعتقد الجاينيوين منذ البداية أن ليس هناك من برهمان – أتمان كالذي وصفه البراهمة. وحتى إذا ما كان الجوهر ممسكاً بالعالم وجامعاً له فليس هناك من حاكم أعلى للعالم كذلك الذي يتطلع إليه المتدين المخلص. توجد كائنات علوية كثيرة يمكن تسميتها «بالآلهة»، وهي موجودة على مستويات متنوعة من المناطق السماوية، إلا أنها كائنات محدودة خاضعة كالإنسان لولادة ثانية. لا يمكن توقع أية مساعدة من مثل هذه الكائنات، وفقاً لماهافيرا، لأنها هي نفسها بحاجة إلى من يفديها ويخلصها. لذلك، يجب على النفوس البشرية المأسورة والغريقة في العالم المادي، وتحتاج لإيجاد طريقة للنجاة من الكارما عبر الموكشا، أو التحرر، يجب أن تدرك أن الخلاص يتحقق بعمل ذاتي. والصلاة للآلهة هي بلا طائل:

«يجب ألا يقول الراهب أو الراهبة إله السماء! إله الصاعقة! إله البرق! الإله يبدأ المطر!.. قد يهطل المطر وقد لا يهطل! نأمل أن تنمو المحاصيل! نأمل أن

تشرق الشمس، يجب ألا يستخدموا مثل هذا الخطاب. لكن، وبما أنه يعرف طبيعة الأشياء، عليه القول، الهواء غيمة قد تجمعت أو نزلت، الغيمة قد أمطرت».

كذلك، ليس هنالك من طائل وراء الالتفات إلى الناس الآخرين، ولا إلى كلمات الآخرين والاعتقاد بأنها تملك فاعلية ذاتية في عملية الإنقاذ. وليس للكهنة من سلطة خاصة. لا تملك نصوص الفيدا قدسية خاصة ولا يمكن استخدامها كوسائط للتحرر من الولادة الثانية. وبدلاً من الوثوق بهذه الوسائل الخارجية، دع الإنسان يدرك أن النجاة والخلاص كامنان داخل نفسه. وتجري إحدى أكثر أقوال ماهافيرا حسماً قائلة: «أيها الإنسان، أنت صديق نفسك. لماذا ترغب بصديق خارج ذاتك»؟

إن أسرع طريقة وأكثرها وثوقاً للوصول إلى حالة التحرر أو الموكشا هي ممارسة الزهد أو أعمال التهجد وشظف العيش، تاباس (tapas). المعنى الذي قصده ماهافيرا بالزهد يمكن تبينه من شكل ممارسته له هو نفسه. وقد أضاف أتباعه الصوم إلى هذه الممارسة مصحوباً بقواعد خاصة للتأمل الباطني الذي يؤدي إلى حالة من الغيبوبة الوجدانية المتميزة بانسلاخ كامل عن المحيط الخارجي وسموٍ فوق حالات الوجود المادي للمرء. ومن المفترض أن حالة الغيبوبة الوجدانية هذه تشبه الحالة التي دخل فيها ماهافيرا في السنة الثالثة عشرة من سعيه، وهي التي أكدت له تحرره النهائي. ويعتقد الجاينيون أن المرء لا يستطيع الوصول إلى هذه الحالة دون سيطرة قاسية على العقل والرغبات، لأنه لا يمكن السيطرة على الأفعال، ولا يمكن منع الكارمات تبعاً لذلك من أن تأخذ مجراها في التجمع ما لم يتم ضبط العقل بحيث يتطهر من كل أشكال الحب للدنيا أو الاعتماد عليها وعلى أدواتها الحية وغير الحية.

كانت الممارسة النسكية لماهافيرا (ومن المحتمل أنها لم تكن ممارسته هو نفسه) قد تلخصت بـ«أشكال القسم العظيمة الخمسة» المخصصة للرهبان. وقد تم تدوين هذه الأشكال للقسم كاملة فيما بعد.، وفيها نجد بعضاً من التعريفات المهمة لما كان ماهافيرا يعنيه بالأهيمسا (ahimsa) والانشقاق عن كل ارتباط بالعالم وبأغراضه. وأهيمسا هي موضوع القَسَم الأول.

1- «القسم العظيم الأول يا سيدي يجري على النحو التالي: أنا أتبرأ من كل قتل للكائنات الحية، متحركة كانت أم ثابتة. لن أقدم أنا نفسي على قتل كائنات حية ولا أتسبب بقيام الآخرين بفعل ذلك، ولا أوافق عليها. وأقر أنني ما دمت حياً سأدين نفسي وأستثنيها عن هذه الخطايا فكراً وقولاً وعملاً».

وهنالك خمسة بنود متعلقة بهذا القسم:

- نيرغرانثا nirgrantha [الزاهد وحرفياً العاري] حذر في مشيئته، وليس مهملاً.

- نيرغرانثا يفتش ويبحث في عقله، فإذا كان عقله يرتكب الخطايا، ويتصرف بالدوافع، ويتسبب بالنزاعات والألم، فيجب ألا ينطق مثل هذا الخطاب.

- نيرغرانثا يفتش ويبحث في خطابه، فإذا كان خطابه آثماً، ويتصرف بالدوافع، ويتسبب بالنزاعات والألم، فيجب ألا ينطق مثل هذا الخطاب.

- نيرغرانثا يأكل ويشرب بعد تحري طعامه وشرابه. فإذا كان سيأكل طعامه ويشرب دون تدقيقٍ وتحرٍ، فإنه قد يؤذي أو يشرد أو يجرح أو يقتل أنواعاً شتى من الكائنات الحية.

القَسَم الثاني يعني بقول الصدق.

2- «أتبرأ من جميع رذائل القول الكاذب الناجم عن الغضب أو الجشع أو الخوف أو الفرح والحبور. لن أنطق بالكذب أنا نفسي، ولا أتسبب بدفع الآخرين إلى ذلك، ولا أوافق على قول الكذب من قبل الآخرين».

وهنالك خمسة بنود مرتبطة أيضاً بهذا القسم وهي تقول لها إن على النيرغرانثا ألا يتكلم إلا بعد تفكر بحيث يكون واثقاً بأن كلماته صادقة، ويجب ألا يغضب أبداً، ولا يكون جشعاً أو جباناً كي لا تقوده هذه العواطف إلى الخطأ؛ كما يجب ألا يسلم نفسه إلى الفرح والحبور، كأن يمزح أو يهزأ، لأن أشكال الانحراف هذه تقوم على مفارقة الحقيقة.

3- القَسَم العظيم الثالث يجري هكذا: «أتبرأ من أخذ أي شيء لم يقدم أو يمنح، سواء في قرية كان أم في بلدة أو غابة، كثيراً كان ذلك أو قليلاً، عظيماً أو ضئيلاً، أشياء حية كانت أم بلا حياة. أنا لن أقوم بأخذ ذلك بنفسي ولا أدفع الآخرين، إلى ذلك، ولا أوافق على قيامهم بأخذ ما لا يعطى إليهم».

نجد هنا، مرة أخرى، خمسة بنود تفرض امتناعاً ذاتياً صارماً عن كل شكل من أشكال الجشع.

4- القسم العظيم الرابع يجري هكذا: «أتبرأ من كل أشكال اللذة الجنسية.

لن أسمح بالخضوع للشهوة، ولا أدفع الآخرين إلى فعل ذلك، ولا أوافق على وجودها عند الآخرين».

تشرح البنود الخمسة الواردة ضمن هذا القسم كيف أن نيرغرانثا لن يسمح لنفسه بالإحساس، حتى بأقل وأضعف أشكال الشعور، بفتنة الجنس وإغرائه.

5- القسم الخامس يجري هكذا: «أتبرأ من التعلق والارتباط بكافة أشكاله، سواء أكان بأشياء قليلة أو كثيرة؛ صغيرة أو عظيمة؛ أشياء حية أم بلا حياة؛ ولن أقوم أنا نفسي بتكوين مثل هذه الارتباطات ولن أدفع الآخرين إليها، ولا أوافقهم على تكوينها».

من الممكن تكثيف بنود هذا القسم المذهل والشامل على النحو التالي:

«إذا ما سمع مخلوق بأذنين أصواتاً مقبولة وأخرى ممقوتة، فعليه ألا يتعلق بها. ولا يسر أو ينزعج منها. فإذا كان من المستحيل عدم سماع هذه الأصوات الواصلة إلى الأذن، فإن على المتسول تجنب الحب أو البغض الذي تثيره.

وإذا ما رأى مخلوق بعينين صوراً، وإذا ما اشتم مخلوق له حاسة الشم روائح معينة، وإذا ما تذوق مخلوق له لسان طعوماً معينة، وإذا ما تحسس مخلوق مزود بعضو الإحساس لمسات مقبولة أو ممقوتة، فيجب ألا يتعلق بها، بل عليه تجنب الحب أو البغض النابع منها».

من بين أنواع القسم تلك نجد أن الأخير منها هو أكثر نسكية وتزهداً. وما هو مهم منها تلك التي تتعلق بعدم استعمال العنف ضد أي كائن حي وإنكار كل أنواع اللذة الجنسية. وكان إنكار الاهتمامات الجنسية موضع تأكيد من قبل ماهافيرا الذي نقل عنه قوله: «إن أعظم الإغراءات في العالم هن النساء. معلوم أن الرجال يقولون إنهن مراكب السعادة. إلا أنهن يسرن بهم إلى الألم، والتشويش، والموت، والجحيم، وإلى الولادة كمخلوقات جهنمية أو وحوش متوحشة». على أن القسم الخامس هو أكثرها شمولية ويحتوي ضمناً البقية منها. إنه يؤكد على أن الراهب إذا وجد في هذا العالم، قد لا يكون عملياً جزءاً منه إذا ما مارس وطبق القسم الخامس المذكور.

كان واضحاً منذ البداية، أن الأنواع الخمسة العظيمة للقسم يمكن أن تكون خاصة بالنساك الجاينيين فقط. أما بالنسبة لعامة الناس الذين يرون في طريقة الحياة الموصوفة في النظام المتشدد شيئاً مستحيلاً، فإن قادة الجاينية قد وضعوا لهم نظاماً معدلاً كثيراً يسيرون عليه في حياتهم. وكان على المنتسبين من العامة أداء اثني عشر قسماً:

(1) عدم قتل أي مخلوق حي عن سابق تصميم ومعرفة (ولذلك يجب ألا يحرث تربة، ولا يشارك في ذبح الحيوانات وبيعها، ولا يصطاد السمك، ولا يخمر شيئاً، ولا يقوم بأي مهنة تشتمل على إزهاق روح)؛ (2) ألا يكذب أبداً؛ (3) ألا يسرق أبداً أو يأخذ شيئاً لم يعط له؛ (4) ألا يكون داعراً أبداً (أو يكون مخلصاً لزوجه أو زوجته وأن يكون متطهراً في الفكر والقول)؛ (5) أن يتخلى عن الجشع وذلك بوضع حدود لثروته وأن يهب الفائض منها؛ (6) أن يتجنب إغراءات كل ما يعرضه للغواية، كأن يمتنع عن السفر غير الضروري؛ (7) التقليل من أشياء الاستعمال اليومي؛ (8) الاحتراس من الشرور التي يمكن تجنبها؛ (9) المحافظة على فترات محددة للتأمل؛ (10) الالتزام بفترات خاصة لإنكار الذات؛ (11) قضاء أيام المناسبات بصفة راهب؛ (12) إعطاء الصدقات، ولا سيما دعماً للنساك.

القسم الأول من هذه المجموعة هو بلا شك أكثرها أهمية من جهة تأثيره الاجتماعي إنه يشكل تحديداً، بدا وكأنه خطير جداً بالنسبة لأتباع ماهافيرا الأوائل، ولكنه برهن، بعد مرور فترة طويلة، على أنه ذو قيمة اقتصادية ودينية، لأنه تبين للجاينيين أنهم يستطيعون تحقيق أرباح أكثر عندما تحولوا عن مهن تتضمن أذى مباشراً لمخلوقات حية إلى مهن خاصة بالأعمال (وهي بالمصطلحات الحديثة البنوك والمحاماة والتجارة وتجارة العقارات). أما المقيدات الأخرى لعقيدتهم والتي تحرم القمار وأكل اللحم وشرب الخمر والزنا والصيد والسرقة والخلاعة، فقد أكسبتهم احتراما اجتماعياً مما ساهم في صمودهم في المشهد الاجتماعي.

3- أتباع ماهافيرا:

كان الانطباع الذي تركه ماهافيرا على أتباعه عظيماً بحيث أفسح المجال لظهور الأساطير حوله بسرعة. ففي الوقت الذي كان فيه الأتباع يستقلون عن الهندوسية (على الطريقة البروتستانتية)، كانوا منشغلين بحياكة قصصهم حول الأصل الإلهي لماهافيرا وصفاته.

لقد تم اعتبار ولادته شيئاً خارقاً للطبيعة. وجرى إعلانه بأنه الأخير في سلسلة طويلة من الكائنات المخلِّصة المسماة تيرثا نكارا (Tirthankara). لقد انحدر من السماء ليدخل رحم امرأة. وعندما اكتشفت الآلهة أن تلك المرأة كانت من جماعة البراهمة وبالتالي جديرة بحمل «المصحح» المستقبلي للبراهمة، قاموا بنقل الجنين إلى رحم امرأة من طبقة الكشاتريا. فشب طاهراً بلا إثم (إذ إن ذلك المعظم كان يدع أي شيء آثم)، وكان كلي المعرفة («ولأنه كان يرى ويعلم ظروف كل الكائنات الحية في العالم»).

إلا أن مكانة ماهافيرا أصابها الغموض بمرور الوقت بسبب التعظيم الذي منح لرجال التيرثا نكارا الثلاثة والعشرين الذين سبقوه كما كانوا يظنون. وكان لبارشفا PARSHAV، سلفه المباشر، الشخص الثالث والعشرون من بين أولئك الذين «يجدون مخاضة النهر» (وهذا ما تعنيه كلمة تيرثا نكارا)، كان له معبد

ضخم شيد تكريماً له على جبل باراسناث (Parasnath)، حاملاً اسمه، ويقع إلى الشمال الغربي من كلكتا بحوالي 200 ميل.كما شيد معبد آخر للثاني والعشرين في السلسلة، واسمه نيمي، على جرف جبل جيرنار، في أقصى غرب الهند، على أرض شبه جزيرة كاثياورا (Kathiawar). وهناك اثنتان من العتبات المقدسة جداً، إحداهما على جبل آبو (abo) في تلال أرافالي بنيت تكريماً لريشابها (Rishabha) الأول في سلسلة التيرثا نكارا. وعلى الرغم من أن الطقس الوحيد الذي ينسجم مع نظرية الجاينية هو عبارة عن «خدمة تذكارية تكريماً لمعلم طريقة النجاة والخلاص»، إلا أن هذه المعابد كانت ذات تصاميم مميزة ومعقدة جداً. وصارت الجاينية تحتل مكاناً بارزا في تاريخ العمارة للهند. وهناك معابد أخرى غير تلك التي ذكرناها، مثل المعابد الموجودة في آحمد آباد وأجمير في غرب الهند، ومقام متسق يتصف بجمال أخاذ في كاليجمالاتي في جنوب الهند أصبحت أماكنِ عرض للعمارة الهندية.

انقسمت الديانة الجاينية في وقت مبكر من تاريخها حول مسألة ارتداء الملابس. فاتخذت جماعة الشفيتامبارا (Shvetambara) أو «اللباس الأبيض»، وهم الذين كانوا ليبراليين، موقفاً يقتضي ارتداء ثوب واحد على الأقل، بينما تبنى الديحامبارا (Digambara) موقفاً أكثر تشدداً وصرامة اكتسبوا اسمهم منه، ويقضي بالتجول «وهم يرتدون الهواء» كلما كانت الطقوس الدينية تقتضي ذلك. لقد بيَّن هؤلاء أن ماهافيرا لم يكن يرتدي لباساً[1]، فلماذا إذن عليهم ارتداؤه عندما يكون هناك سبب ديني لذلك؟ وبما أن الشفيتامبارايون كانوا يعيشون في الشمال فقد استكانوا قليلاً لكل من الرياح الباردة والتأثيرات الثقافية والاجتماعية لسهل نهر الغانج. أما الديجامبارا الذين لم ينظر إليهم بعين الريبة من قبل سكان الأراضي الجنوبية من الدرافيديين، فقد احتفظوا بسهولة أكبر بالمواقف الأقدم والأصلب على مدى السنين. يوجد اختلاف آخر يتمثل في

(1) أي عندما يكون المرء راهباً، ويكون في الحج أو خلال الطقوس والصوم الديني يقول الديجا مبارايون أن أي راهب يملك ملكية أو يرتدي لباساً لا يستطيع الوصول إلى مرحلة الإيساتبراغبهارا (Isatpragbhara).

حقيقة أنه بينما قبل الشفيتامبارايون النساء في نظامهم الكهنوتي مفترضين أنهن يملكن فرصة لاختبار الموكشا، تمسك الديجامبارايون بالحكم الشهير الذي أطلقه ماهافيرا والقائل بأن النساء هن «أكبر الإغراءات في العالم، وسبب كل الأفعال الآثمة»، ولذلك فهن ممنوعات من دخول المعابد أو الحياة الكهنوتية. وتصور وجهة النظر الأخيرة النساء بأنهن عاجزات عن تحقيق النجاة والخلاص حتى يولدن في صورة رجال. وهذا هو أملهن الوحيد.

ثم إن هناك فرقة جاينية أخرى بعد، وهي فرقة الستاناكفاسيس التي لا تسمح بوجود الأصنام وليس عندهم معابد فهم يتعبدون في «كل مكان» ولا سيما من خلال التأمل ومراقبة النفس.

على العموم، لم يكن هناك تفريق حاد بين الرهبان الجاينيين والناس العاديين ولا تزال العادة جارية بأن يصوم الناس العاديون، كما يفعل الرهبان، ولو مرة في السنة؛ والرهبان هم أناس عاديون تبنوا ضبطاً للنفس أشد قسوة. ويشارك الناس العاديون في المناسبات المتكررة في التقويم الديني الجايني. ففي اليوم الأخير من سنتهم، ويصادف نهاية شهر آب، يمتنع الرهبان والأناس العاديون، على سبيل المثال، عن كل أنواع الطعام والشراب ويسددون ديونهم، ويخصصون وقتهم لمراجعة أعمالهم السئة ويعلنون التوبة عنها وعن كل الساعات التي أمضوها بشكل خاطئ (أي هدروها)، طالبين المغفرة والصفح عن كل تلك الأخطاء. ويعقب فعل التوبة (باروشانا) الجماعية في اليوم التالي فترة من الفرح والابتهاج. إنه عيد رأس السنة الجديدة عند الجانيين. وتحدث احتفالات أخرى في فترات متباعدة أكثر. ففي منطقة ميسور، على سبيل المثال، حيث تقيم أعداد مهمة من الديجامباريين، يجري دهن رأس التمثال المصمت لجوماتيسفار البالغ ارتفاعه سبعة وخمسين قدماً، وهو أحد جماعة التيرثانكارا، بدءاً من قمة السقالة الواقعة خلفه، وذلك كل اثنتي عشرة سنة مرة. ويدهنونه بخلطة تبلغ كميتها ما يزيد على ألف جرة من الحليب، واللبن الرائب، والصمغ الصندلي وسط صيحات المرح والهتافات لجاينا من قبل الحضور الوقوف الذين يأملون في زيادة حسناتهم من خلال هذا التعبير عن الامتنان.

يعتقد الجاينون عموماً بأن العالم (الكون) خالد، وهو يخلق ويفنى بشكل دوري. لكنهم يؤمنون بأنه يمر في فترات من التطور والانحطاط. ويقولون إن العصر الذهبي للإنسان يقع في الزمن الغابر، وإننا الآن في الفترة الخامسة التالية لآخر فترة إحدى وعشرين ألف سنة من الانحطاط المستمر؛ الناس أقصر قامة مما كانوا عليه سابقاً، وأشرس طباعاً، وأكثر انحلالاً أخلاقياً، وهم بحاجة لضوابط حكومية أكثر من أي وقت مضى، وسيواصلون انحطاطهم حتى انتهاء مرور الفترة السادسة من الانحطاط. عندها فقط سيبدؤون بالتطور تدريجياً، فترة بعد فترة، حتى انقضاء ما يزيد على مئة ألف سنة وبعدها يعود العصر الذهبي إلى الظهور مرة أخرى.

في غضون ذلك، كان للفلسفة الجاينية بعض التأثير على الفكر الهندي عموماً، ولا سيما في مجال المنطق. وتمثل هذا التأثير في التصدي لأي توجه لتحميل الأشياء ما لا تحتمل. فالمنطق الجايني يعتبر كل أنواع المعرفة بأنها نسبية وعابرة، إذ نستطيع الإجابة على أي سؤال بنعم ولا في آن معاً. وليس هناك فرضية صحيحة بالمطلق أو خاطئة بالمطلق. والجاينيون مغرمون بتوضيحاتهم القديمة بخصوص الخطأ المنطقي الموروث في كل أشكال الفكر الإنساني مثال ذلك حكاية الرجال العميان الستة الذين وضعوا أيديهم على أجزاء مختلفة من جسم الفيل واستنتجوا، كلُ بما يرضيه. فالذي لمس أذن الفيل قال إنه مروحة، والذي لمس جذعه قال إنه جدار، والذي لمس خرطومه قال إنه أفعى، والذي لمس ذيله قال إنه حبل، وهكذا. إن النفس الحرة المطهرة التي انتقلت إلى جنة الجاينية، هي وحدها من يملك المعرفة التامة.

يبلغ عدد الجاينيين اليوم حوالي المليونين، غالبيتهم في منطقة بومباي حيث كان المهاتما غاندي قد شعر منذ وقت مبكر بتأثيرهم على وجهة نظره الخاصة. وقد سبقت الإشارة إلى أن تناقض حالتهم الراهنة يكمن في أن ديانتهم القائمة أساساً على إنكار العالم والانصراف عنه قد أمنت لهم، في مجرى الأحداث، فوائد اقتصادية بين الجماهير الكادحة في الهند.

3- الهندوسية المتأخرة

الدين كمحدد للسلوك الاجتماعي

عبَّرت اليقظة الدينية، التي حدثت في الهند في القرن السادس ق.م، عن نفسها في شكل نهضة للبراهمانية والجاينية والبوذية. إن الحاجة الملحة التي تصدت لها الجاينية والبوذية كانت تدفع الناس للسعي نحو أشكال عملية وفي متناول اليد للخلاص من شعورهم المتزايد بالبؤس، وليس الالتفات نحو علاج أو عزاء يأتي من التأملات الفلسفية، أو القرابين الكهنوتية التي لم تقدم مساعدة مباشرة وفورية لعلاج مواطن ألم الفرد. لذلك تم رفض البراهمانية باعتبارها قاصرة بالنسبة للنفوس المتألمة. مثل هذا الرفض لم يتطلب المقدار ذاته من الإقدام الفكري في القرن السادس ق.م كما كان الحال في الفترات اللاحقة من تاريخ الهند، لأنه فيما عدا طقوس البراهمة، التي لم يكن يُسمح بالانحراف عنها بمقدار أنملة، فإن البراهمانية كانت ما تزال في أشكالها الأولية وذات نهاية مفتوحة، من هنا كانت بعيدة عن الوضوح فيما يتعلق بما قد تستقر عليه فيما يخص وجهات نظرها الثابتة. وهذا ما يتضح على نحو خاص في كتابات الأوبانيشاد. والحقيقة أن الجاينية والبوذية لم يكونا مستحدثين بالجملة فيما يتعلق بموافقتها الفلسفية والأخلاقية، فما كانتا تدعوان إليه في هذه المجالات كان مسبوقاً في ديانة ما قبل الآريين وفي الأدب الشفوي الفيدي الناشئ، ولا سيما أدب الأوبانيشاد. وتمثلت راديكاليتهما في رفضهما لنظام القربان البرهمي وامتناعهما عن إعطاء البراهمة المكانة الأولى أو حقوقاً توجيهية في اكتشاف الطريقة للخروج من البؤس إلى الحرية.

وقد تميز موقف الحكام والأمراء (الكشاتريا Kshatryas) بالميل نحو الانشقاق. إذ لم يعجبهم لا المضامين الاجتماعية ولا الدينية للبراهمانية. كان بين صفوف الكشاتريا، وهم الذين كان بعضهم من أصول غير آرية، من امتلكوا عقولا بارعة، ولم يتباطأ هؤلاء في تلمس التعديات على مجال طبقتهم الحاكمة. قد يكون للقرابين البرهمية آثرها في تهوين قلق أولئك الذين آمنوا بالآلهة أو خافوها، لكنها لم تشف غليل المتشككين. فالخير يتضمن شيئاً أكثر من الحماسة الاحتفالية وتقديم القرابين. يضاف إلى ذلك أن القول بوحدة الكون المثالي الذي تشف عنه كتابات الأوبانيشاد ومفسريها، صدم العديد من أعضاء الطبقة الحاكمة الميالين إلى اعتبار المثالية شيئاً سخيفاً. لقد عبرت الجاينية بشكل جزئي عن ثورة حسهم العام ضد نظرة إلى العالم قللت من شأن الفرد وحولت شروره إلى ما يشبه الوهم من جهة أخرى. ظهر للعقلانيين المتمسكين بالأخلاق أن الحل البراهماني لمسألة البؤس الإنساني عن طريق تقديم القرابين يخطئ هدفه، فهو ليس مضيعة للذخائر والوقت فحسب ولكنه مضلل أيضاً. هذا هو الموقف الذي اتخذه البوذيون الأوائل بشكل خاص.

في خضم صدام الآراء واختلاطها السائد هذا، كان إقدام البراهمانية على تغيير طبيعتها الأولى اضطرارياً.

التغييرات التي أصابت البراهمانية:

تطلب إحداث تحول في الهندوسية المبكرة، ثورة في مجال الفكر، وتضمن هذا التحول انتقالاً من طلب مساعدة الآلهة عن طريق تقديم القرابين على المذابح الثلاثة الكبيرة المكشوفة إلى تمثل واستيعاب هذه الإجراءات بطريق الإقامة الفردية الزهدية في الغابات، وكان لهذه الثورة جانبان بارزان اثنان: الأول هو استبدال النار على المذبح بالنار الباطنة (tapas) في قلب الناسك، والثاني استبدال طقوس التضحية العامة بالسعي الفردي المنفرد لعزل النفس الباطنة (atman) عن شراكها المادية المتعدد الوجوه في القرون التي أعقبت ذلك. أدت هذه الثورة إلى تطوير طريقة ورد ذكرها في نصوص الأوبانيشاد المتأخرة وتدعى

اليوغا (Yoga)، أو «الجمع والضم»، لأنها توحد الفرد مع الحقيقة النهائية، وأصبحت تقنية عالية التطور تستخدم لتهذيب العقل والجسد وتحقق يقيناً أكبر بخصوص التحرر النهائي المرغوب. أما ما هي النتائج الأخيرة التي نستطيع رؤيتها، فهذا ما سنتبينه في قسم لاحق من هذا الفصل.

البراهمة الذين لم يتبعوا طريق التحرر الذاتي الانعزالية (طريق المعرفة) أُجبروا على تعديل نظام قرابينهم أكثر فأكثر من أجل ملاءمته مع المجتمعات المستقرة في مناطق معينة.

وحدثت تغييرات رئيسة إبان الألفية من 500 ق.م – 500م ترافقت مع بناء المعابد وصنع صور الآلهة، وترسيخ الاحتفالات في المعابد التي أصبحت بؤرة حجاج على مدار السنة.

يضاف إلى ذلك، أن البراهمة الذين اختاروا مواصلة أداء الواجبات الكهنوتية في المعابد، وجدوا أنفسهم منغمسين أيضاً فيما يعرف في الغرب بالواجبات الرعوية: فقاموا بأداء طقوس الزواج، وترأسوا احتفالات الولادة والموت، ومارسوا مهنة التعليم في المنازل (gurus)، وحلوا محل أرباب البيوت بصفتهم طقوسيين في احتفالات العبادة أو(Pujas) تكريماً لآلهة صاحب البيت. أما كون البراهمانية قد نهضت منتصرة في صورتها الهندوسية اللاحقة على منافساتها فهذا أمر عائد إلى تأقلمها الذاتي مع الظروف المتغيرة، فالبراهمة لم يكونوا منظمين أبداً تحت سلطة مركزية، ولم يتبنوا أية أساليب موحدة لا في الدفاع ولا في الهجوم على الأنظمة الهرطقية، لقد سادوا في النهاية ليس لأنهم متعصبون ومتعنتون تجاه تلك المعتقدات الأخرى، ولكن لأنهم متسامحون تجاهها تحديداً. وبدلاً من منع الآراء الفلسفية والدينية الهندوسية والجاينية المتميزة بشكل كامل وكلي، فقد أعلنوا أن الكثير من هذه الآراء صحيح وتبنوها، لقد بدا أن الهندوس كانوا يتقبلون الأفكار الجيدة بشكل دائم بغض النظر عن مصدرها أو تسميتها.

الحاجات الثابتة لعامة الناس:

عندما مر البراهمة بتجربة الثورة الفكرية التي أقصت الكثيرين منهم عن الممارسة الطقسية ونقلتهم إلى التأمل والاتحاد الصوفي مع الحقيقة النهائية، كانت عامة الناس على علم هامشي بذلك، إلا أنهم لم يجبروا على تبني أية تغييرات جذرية، حتى عندما ظهر رجل مثل بوذا، تبدلت عاداتهم اليومية وممارساتهم الدينية لكن ببطء وبنوع من التطور الداخلي وليس بالأحرى استجابة لضغوط فرضتها نخبة من قادة الفكر ودعاة الإصلاح. لقد واصلوا السير بطقوسهم التي اعتادوها والتي بقيت إلى يومنا هذا مع بعض التعديل بالطبع، هذه حقيقة مهمة تحتاج إلى تأكيد: لقد كان الهنود وما زالوا مشبعين بطقوس البيت التي يأملون من خلالها أن يتآلفوا بصدق مع المستوى الخارق للطبيعة.

إن مقاومة عامة الناس للتغيير بحد ذاتها حققت لهم تجاوباً من قبل البراهمة لتلبية احتياجاتهم، فالمعابد، والاحتفالات، والحج، وصور الآلهة، والموسيقى والرقص كانت كلها نتاجاً مشتركاً للكهنة وللناس الساعين لتلبية الاحتياجات العامة، هنا أيضاً يكمن السبب في اكتساب الدارما (طريقة الحياة المتفق عليها) هذه المكانة المركزية في الممارسة الهندوسية الخاصة والعامة.

واجتمعت شمولية البراهمة وتسامحهم، من جهة، مع القبول الشعبي للعادات والتقاليد اليومية، من جهة أخرى، لاستحضار تطور هادئ في العقائد والمواقف والقوانين. لقد كان الضم هنا وليس الإقصاء هو القاعدة. ولذلك، نواجه هنا مجموعتين شموليتين من الأحكام، التي كانت مقبولة عموماً، إحداهما هي تلك التي تصادق على أربعة أهداف مسموحة في الحياة، والأخرى التي تعترف بثلاثة طرق للنجاة لا بطريق واحد.

الأهداف الأربعة المسموحة في الحياة:

أقرت الهندوسية، بكثير من الواقعية، أن الناس يسعون بشكل طبيعي، إلى تحقيق أربعة أهداف خلال مجرى تكرار الولادات الثانية الكثيرة التي يمرون بها، الهدفان الأولان يتبعان طريق الرغبة، والأخيران طريق الاعتزال والزهد. (وجميعها متضمنة في الدارما بمعناها الأكثر شمولية).

1- كاما kama، أو الرغبة في اللذة ولاسيما من خلال الحب هي أول هذه الأهداف. تحتل الرغبة في اللذة موقعاً عظيماً في الحياة الإنسانية لدرجة أن بعض الهندوس اعتبروها تمثل حضور الإله كاما Kama حاملاً قوساً مزهرة ومسلحاً بخمسة سهام من الزهر التي تخترق القلب وتملؤه بالرغبة أو الشهوة. وليست اللذة هدفاً إنسانياً مسموحاً فحسب، ولكن ليس على الساعين وراء اللذة أن يسيروا دون هداية. وأولئك الذين يتعثرون في الحب أو أنهم يجهلون فنون الشعر والدارما المستحضرة للذة، قد يعثرون على توجيه وإرشاد ما في كتاب كاما سوترا kama sutra لفاتسيايانا Vatsyayana (إذا ما كانوا ينشدون معرفة فن الحب)، أو في كتاب ناتيا ساستراس Natya sastras (إذا ما كان اهتمامه منصباً على المهارات والفنون الأدبية).

فإذا ما اختار رجل اللذة هدفاً معلناً له، فإنه لا يتعرض للنقد شريطة أن يبقى ضمن الحدود التي تصنعها القواعد الاجتماعية العامة. بل حتى إنه قد يحصل على التقريظ لحيويته، لكن من المفهوم جيداً أنه أثناء وجوده الحاضر، أو ربما في وجود مستقبلي ما، سيصل مع ذلك، إلى مرحلة إدراك أن اللذة لا تكفي وأنه يرغب فعلاً في شيء ما أكثر إشباعاً.

2- أرثا Artha، أو القوة والثروة ـ وهي آنياً الأشياء والممتلكات المادية، وفي المآل هي النجاح أو المركز الاجتماعي السامي ـ هي الهدف المسموح الثاني، الإنسان القادر والفطن قد يرغب بشكل طبيعي تماماً في ملكيات عظيمة وسلطة ونفوذ يتحصلان من خلال هذه الملكيات إنه لأمر مفهوم أن ذلك هو تطلع مشروع، إلا أنه يتطلب القسوة والفظاظة. «السمك الكبير يأكل السمك الصغير». لقد تم استباق ماكيافيللي في أكثر من مقطوعة من الأدب الهندي. قد يجد المرء في أرثاساتراس Athasatras، المنسوبة لكوتيليا Kautiliya وكاماندااكي Kamandaki وآخرين، أو في حكايا الحيوانات لبانشا تانترا Panchatantra كلا الإرشادين الرصين والمرح في المنافسة القاسية التي تتضمنها طريقة الحياة هذه. ليس هناك من لوم قد يوجه إلى طالب الثروة والسلطة، لأن نموذجه قد يؤدي إلى شخصية ملك عظيم ونبيل، لكن من المعترف به مرة

أخرى أنه إذا ما سُمح له أن يتعلم من تلقاء ذاته، سواء أكان خلال وجوده الحالي أو في وجود مستقبلي ما، فإنه سيكتشف أن سعيه لم يكن باتجاه الهدف الأكثر سمواً، إنه سيتعلم أن الرضى الأعمق والسعادة الأصيلة تنبعان من أتباع طريق الزهد والتمسك.

3- دارما Dharma، إذ نظرنا إليها بالمعنى الدقيق والمباشر. فهي القانون الديني والأخلاقي الذي يضع المعايير لحياة ذات جدوى أكبر وإرضاء لتطلعات أكثر عمقاً. إن من يتبع دارما بالقيام بواجباته تجاه عائلته وطبقته ومجتمعه، ويهدي نفسه باتباع تشريعات مانو وكتب التشريعات الأخرى (دارما ساستراس)، فإنه يزهد برغباته الأنانية الساعية لتحقيق اللذة الشخصية والنجاح الاجتماعي ويبحث بالمقابل عن خير الجميع. وتترافق طاعة المبادئ الأخلاقية ببهجة عميقة تماماً كما سيكتشف الرجل الطيب لكن البهجة والسرور مهما بلغا فإنهما لا يشكلان المآل الذي تؤول إليه الأمور، إذ ليس هناك سوى رضى وقناعة نهائية واحدة.

4- الموكشا Muksha، النجاة أو التحرر، وهي الهدف الوحيد الأسمى والمرضي بصدق من ناحية سلبية يعني هذا الهدف التخلص والتحرر من دورة إعادة الولادة ومن كل بؤس الوجود الإنساني المادي والروحي، ومن ناحية إيجابية فإنه يعني التحرر باتجاه الوجود المطلق في حالة النيرفانا Nirvana، التي لا توجد كلمات تناسب وتصلح لوصفها.

طرق النجاة الثلاثة:

لقد جرى التعبير عن زخم الإيمان الهندوسي القديم من خلال اعتراف الهندوسية الأرثوذكسية (القويمة الرأي) بثلاث طرائق للنجاة والتحرر، وصياغتها ووصفها بكل وضوح.

أول هذه الطرق هو ما أصبح يعرف باسم كارما مارغا karma Marga أو طريقة الأعمال.

1- طريقة الأعمال:

طريقة قديمة جداً. ومن الممكن تسميتها بطريقة الطقوس، لاسيما الطقوس المنزلية وهي تتمتع، فضلاً عن كونها متبعة من قبل الأكثرية الساحقة من الناس، بمزايا ثلاث: فهي عملية، وقابلة للفهم، وتتمتع بمصادقة العادات القديمة (دارما) عليها، إنه ليست طريقة عاطفية بامتياز، إلا أنها ليست فكرية بالكامل، إنها الإتباع المنهجي للطقوس والشعائر والواجبات الدينية التي تكسب المرء حسنات أكثر، أو كارما إيجابية. عدد كبير من الهندوس اعتقدوا أنهم قادرون على تحصيل حسنات كافية للعبور بعد الموت إلى إحدى السموات أو الولادة كبراهمة من جديد لديهم استعداد حقيقي لتحقيق الاتحاد النهائي مع براهمان، أو المطلق، وذلك إذا ما قدموا القرابين إلى الآلهة وإلى أجدادهم، وعظموا شروق الشمس، وحافظوا على شعلة الموقد المقدسة متوقدة، ومارسوا بانضباط الطقوس والاحتفالات المتعلقة بالولادة والموت والزواج أو الحصاد.

جرى تعريف طريقة الأعمال لأول مرة في نصوص البراهمانا حيث نعثر فيها على لائحة تتضمن «ديون الإنسان» على درب أعمال الخير، واللائحة بسيطة وقاسية، فكل إنسان مدين للآلهة بقرابين، وهذه أعمال طيبة بامتياز، كما إنه مدين لكهنته ومعلميه بدراسة نصوص الفيدا Vedas، ولأرواح الأجداد بالذرية، وبالضيافة لبني جنسه من البشر. فإذا ما وفى هذه الديون بإخلاص، وقام بواجباته كلها، فإن «كل شيء سوف يتحصل من خلاله ويُكتسب».

لكن بساطة المفهوم بالترافق مع تأكيده المكثف على القرابين تعرضت للتعديل مع مرور السنين، وراحت تشريعات متنوعة تنبثق تدريجياً إلى الوجود، حيث راحت تمزج العادات القديمة مع الجديدة في صورة أنظمة معتمدة ومتفق عليها. مثال على كتب التشريعات هذه (كتب الدارما ساستراس المشهورة) هي وقانون مانو Manu، التي صُنفت كمجموعة من الأحكام للحياة، وضعها كهنة من أصحاب العقول المشرعة حوالي 200 ق.م.

تؤكد كتب التشريع كلها، بدءاً بقانون مانو، بشكل كبير على طقوس العبور، أي الطقوس التي تميز أحداثاً معينة في حياة كل فرد وتقام له من الولادة وحتى الوفاة وما بعد ذلك. وليس من واجب كل إنسان الالتزام فقط بكل الأحكام المتعلقة بطبقته (عدم الزواج من خارج طبقته، وعدم الإخلال بأي من تشريعات طعامها الصارمة والنظم الاجتماعية الموضوعة لها)، ولكن من واجبه أيضاً أن يكون مخلصاً في ممارسة طقوس واحتفالات دينية كثيرة لنفسه ولغيره. وتصف تشريعات مانو لائحة طويلة من الطقوس المقدسة لكل فرد خاصة بكل حادثة مهمة في الحياة ـ على سبيل المثال، عند الولادة، والتسمية، وأول خروج خارج المنزل لرؤية الشمس، وأول وجبة طعام من الأرز المسلوق، وأول حلاقة للشعر، والدخول في مرحلة الرجولة، والزواج وغير ذلك، ولكن لا تشكل طقوس العبور سوى جزء من دارما الكلية، وهناك تكريم يعود إلى الآلهة الوصية على صاحب البيت، إذ ينبغي على رئيس المنزل الاهتمام بالقيام بعبادتها على أحسن وجه بشكل يومي، وأن يقدم جزءاً من الطعام المطبوخ إليها قبل بدء كل وجبة، على أن يكون طازجاً ومقدماً بيدي سيدة المنزل، فلا يستطيع أحد تناول أي شيء من الطعام قبل إتمام هذا الطقس.

من بين أكثر الطقوس أهمية، لدينا تلك التي تعقب الوفاة وتتوجه إلى أرواح الأجداد بالخدمة والرعاية، ويطلق عليها اسم طقوس الشرادا Shraddha. بدون هذه الشعائر يبدو لمعظم الهندوس أن فترة وجود النفس في الحياة الآخرة كسَلَفٍ مقدس سوف تُختصر، وسيكون عليها الدخول مباشرة في دائرة الولادة والولادة الثانية وفقاً لقانون كارما، إن طقوس الشرادا التي تتكون، كما هو معلوم، من رفع الصلوات الدورية وتقديم مواد الطعام، هي ضرورة لكينونة أرواح الأجداد وبدون هذه الرعاية، تخور قواها وتنهار وتفشل فشلاً ذريعاً وتنجرف باتجاه المجهول، إن أكثر عناصر الطعام الموهوب أهمية هي البيندا Pinda، وهي كرات طعام من الأرز المطبوخ والمضغوطة ضم كعكة صلبة، ويفترض أن تقوم بتزويد المتوفى عادة بنوع من الجوهر الجسماني، أي بـ«جسم جديد». ووفقاً لإحدى وجهات النظر:

«في اليوم الأول يفوز الرجل الميت برأسه، وفي الثاني بأذنيه وعينيه وأنفه، وفي الثالث بيديه وصدره ورقبته: وفي الرابع بأجزائه الوسطى؛ وفي الخامس برجليه وقدميه؛ وفي السادس بأعضائه الحيوية؛ وفي السابع بعظامه ومخ عظامه وشرايينه وأوردته؛ وفي الثامن أظافره وشعره وأسنانه؛ وفي التاسع كل ما تبقى من أطرافه وأعضاء ورجولته. أما طقوس اليوم العاشر فتكون على نحو خاص لمهمة القضاء على مشاعر الجوع والعطش التي يبدأ الجسد الجديد بالشعور بها».

يجري تقديم البيندا Pinda إلى الأب والأم، والأقارب من طرفي الأب والأم، وإلى أولئك الذين توفوا بعيداً عن البيت دون أن تقام لهم طقوس، (القاصرون ـ البنات اللواتي توفين دون أن يتزوجن والصبيان الذين لم يبلغوا سن الرشد ـ لا تقام لهم طقوس شرادا). تقدم البيندا من قبل حفيد ذكر؛ ولذلك يجب أن يكون للشخص صبيان وإلا يتوقف عن الوجود بذات الهوية بعد الموت! الغالبية العظمى من الأرواح تتلقى وفرة من طقوس الجنازة عقب الوفاة مباشرة، لكن الأشخاص البارزين يتلقون اهتماماً إضافياً، مرة كل شهر خلال السنة الأولى ثم يشكل سنوي بعد ذلك وبمناسبة ذكرى الوفاة[1].

وهنالك طريقة للأعمال خاصة بالنساء، وهي تتضمن واجب القيام بخدمة رجالهن بتواضع واستكانة، لقد وضعت تشريعات مانو المبدأ الآسيوي القائل: «في مرحلة الطفولة تخضع الأنثى لوالدها، وفي مرحلة الشباب لزوجها، وعندما يموت سيدها تخضع لأولادها الذكور؛ يجب ألا تكون المرأة مستقلة أبداً». وعليها، انسجاماً مع هذه الوضعية الاتكالية، إشغال نفسها بأعمال البيت، وإظهار طاعة مطلقة للسيدة الأكبر سناً في نساء العائلة وتطبيق فروض العبادة لرجالها، وعليها، كزوجة وفية تتطلع إلى مساكنة زوجها في الوجود التالي، أن تكرمه وتطيعه في الوجود الحالي، وألا تزعجه أبداً حتى ولو كان يفتقر إلى

(1) الطقوس المحلية التي كنا بصددها تتميز عادة عن الاحتفالات العامة، وهناك مجموعتان من الكتابات إحداهما تصف الاحتفالات المحلية، والأخرى تصف الاحتفالات العامة.

الفضيلة وخائناً وخالياً من الصفات الحميدة. «فمن واجب الزوجة المخلصة عبادة الزوج دائماً كإله»[1].

ولا يحق لها الزواج مرة أخرى بعد وفاته؛ ولا أن «تذكر أبداً اسم رجل آخر»، بل عليها مراقبة نفسها مخافة إغواء أحد ما واستدراجه إلى مثل هذا الشر، وتبقى هادئة صابرة ومحصنة حتى وفاتها. أما الأرملة «التي تخرق واجبها تجاه زوجها المتوفى. رغبة منها في إنجاب ذرية، فإنها تجلب العار على نفسها في هذه الدنيا»، وتدخل «رحم ثعلب في الوجود التالي» بدلاً من الانضمام إلى زوجها.

وعلى الرجال، بالمقابل، واجب إكرام النساء من موقعهم السامي، ويستتبع ذلك العناية بحسن حالهن وسعادتهن إلى جانب بركة إنجاب الأطفال. ويفترض تقديم الهدايا من الزينة واللباس والطعام اللذيذ في الأعياد والاحتفالات. غير أن ذلك هو تشريف ممنوح من متفوقين لأولئك اللواتي يخدمنهم جيداً. إن تفوق الذكورة يجب ألا يغيب عن البصر لذلك، قد لا يأكل البرهمي بصحبة زوجته، ولا أن ينظر إليها وهي تأكل، كما يحرم عليه مراقبتها وهي ترتدي ثيابها وتضع الكحل في عينيها. بهذا الشكل تتابع هذه الفقرة النظرية عما هو صحيح وما هو مناسب على الأقل. على أنه يجب القول أن مثل هذه الممارسات لم تكن تطبق بحذافيرها طبعاً دون استثناءات حتى في أكثر الدوائر تصلباً وتحفظاً، وأن الظروف العصرية قد أحدثت تغييرات في هذه الأساليب القديمة.

من الممكن ذكر أحكام كثيرة أخرى تعتبر جزءاً من التشريع الهندوسي المؤسس منذ العصور القديمة وحتى يومنا هذا، إنها تفرض عموماً طريقة حياة متشددة نوعاً ما، لكن مثل هذا الأمر سيبدو حكم شخص دخيل، والمؤمن لن يقول ذلك. إنهم ينظرون إلى طريقة الأعمال على أنها طريقة حركية دائبة لتحقيق المبتغى، ووسيلة للنجاة والخلاص.

---

(1) في بعض الدوائر المتشددة، يجري تعليم المرأة كيف تكرم زوجها وتسجد له، وعند جماعة أخرى ليس للمرأة من الإله سوى زوجها. وهي تعمل على كسب رضاه والخضوع له في كل شيء بل وتسمح بإحراقها حية عند وفاة زوجها كي يمتدحها الناس.

غير أن كل أولئك الذين درسوا المسألة اعتبروا طريقة الأعمال أقل درجة من طريق آخر للنجاة أكثر فلسفية هو الجنانا مارغا Janana Marga، أو طريقة العلم، (أو المعرفة) ويسمى أيضاً الجنانا يوغا Jnana Yoga، أو نظام العلم[1]. وهي الطريقة التي يعلمها في الغرب اليوغيون والسواميون (Yogins and Swamis).

2- طريقة العلم:

يقوم حل مسألة الحياة، من خلال طريقة المعرفة أو العلم، على الأفكار المبثوثة في الأوبانيشاد، إن أولئك الذين يتشاركون ذلك الهوى المعرفي للأوبانيشاد هم وحدهم من يستطيع إتباعها والسير في طريقها.

على عتبة طريقة العلم نجد فرضية تقول أن سبب البؤس الإنساني والشر هو الجهل (أفيديا Avidya) أو (اللا حكمة أو عدم الإبصار). فالإنسان يتلفع بجهل مطبق عموماً بخصوص طبيعته وهذا ما يجعل كل أفعاله ذات توجه خاطئ. ليست الخطيئة الأخلاقية إذن هي أصل البؤس الإنساني والشر وإنما الخطأ العقلي.

تتفق جميع الأنظمة الفلسفية الهندوسية على هذا الافتراض المسبق. إنها وجهة نظر مميزة للهندوس. ولكننا سنقتصر هنا على بسط التعاليم الهندوسية الأكثر شهرة[2]، والمبنية على وجهة نظر الأوبانيشاد في وحدة الوجود.

وفقاً لعقيدة وحدة الوجود فإن سوء حالة الإنسان يكمن في الآتي: إنه يمعن في الاعتقاد بأنه ذات حقيقة مستقلة، بينما الحقيقة غير ذلك، إذ طالما أن

(1) يصعب تحديد تاريخ لذلك، إذ وردت أول إشارة إلى طريقة العلم في بهاغافاد جيتا التي امتد تصنيفها زمناً طويلاً حتى القرن الثالث ميلادي، إلا أنها طريقة قديمة جداً وتعود في روحها وأسلوبها إلى الأوبانيشاد المبكرة.

(2) يتضح ذلك من دراسة طرق أخرى للمعرفة كطريقة فلسفية هي سامخيا الثنوية القائمة على واقعية فلسفية حيث تؤكد على الأخروية المطلقة للذات الخالدة ولا تسعى السامخيا إلى الاتحاد مع براهمان - أتمان ولكن إلى التحرر وتخليص الذات الخالدة من الانغماس في الذات العملية.

براهمان ـ أتمان هو الكائن الحقيقي الوحيد الذي لا توجد ثنوية في وحدانيته، فالإنسان في الحقيقة هو براهمان ـ أتمان وليس شخصاً آخر. ويقر الفلاسفة القائلون بوحدة الوجود بأنه من الصعب إدراك مثل هذه الحقيقة؛ فكثيراً ما «رفرفت النفس بجناحيها في عجلة براهما هذه معتقدة أنها هي ومحركها شيئان مختلفان». إن الإبقاء على وهم أن النفس الجزئية والعالم الذي تعرفه هما شيئان متباينان ومستقلان عن النفس الكلية، هو السبب في بقاء الإنسان في شراك العالم المادي، وولادته المتكررة من وجود إلى آخر. ما دام الإنسان باقياً على جهله يعيش وهم الذات المستقلة فإنه سيبقى مشدوداً إلى العجلة الدائمة الدوران.

غالباً ما لجأ القائلون بوحدة الوجود في مسعاهم لتوضيح هذه الفكرة، ومنذ زمن الأوبانيشاد إلى المشابهات وقياس الأشياء بعضها على بعض. فيقولون إن العلاقة بين الفرد والبراهمان ـ أتمان شبيهة بتلك التي بين الأنهار والمحيط الذي تختفي فيه:

«كما الأنهار الجارية تختفي في المحيط،

متخلية عن اسمها وصورتها، كذلك

العارف، المتحرر من الاسم والصورة،

الذي يدخل في الشخص السماوي، الأعلى من الأعالي».

قيل أيضاً إن الفرد يشبه موجة تصعد في البحر، أو مثل قطرة رذاذ تطير للحظات فوق ماء البحر. إن قطرة الرذاذ هذه، قد ينظر إليها من جانبين مختلفين فمن جانب أول، تبدو أنها قطرة فردية ذات حجم وتكوين معينين، ولها موضع محدد في الزمان والمكان يفرقها عن أية قطرة أخرى أو أية كينونة من أي صنف. وبموجب وجهة النظر الثانية، فإن ذلك هو وصف مضلل للحالة، لأن القطرة إنما هي في الحقيقة المحيط في الهواء وليس غير ذلك، ولو أنها تبدو وكأنها شيء خاص بنفسها أو فرد بحت. وجهة النظر الثانية الخاصة بطبيعة القطرة هي ما يدعمه القائلون بوحدة الوجود من الهندوس. إن مشابهات وقياسات كهذه تدفع إلى الاعتقاد القائل بأن كل الأشياء المخلوقة، وكل «الظواهر» التي يقبل بها الحس على أنها هي فعلاً كما تبدو تماماً، إنما هي براهمان – أتمان من حيث الحقيقة الواقعة وليست كما تبدو..

فالنجاة بالنسبة للإنسان تأتي، إذن، بفضل الفهم الصحيح، وعندها:

«تنحل عقدة القلب، وتنقطع كل الشكوك،

وتتوقف أعمال (كارما) المرء».

تبقى نقطة واحدة في حاجة إلى التوضيح وهي كيف للمرء معرفة أن «عقدة القلب قد حُلت»؟ متى يصبح الإيمان بالاتحاد معرفة الاتحاد؟ هنا تتفق جميع الأنظمة الفكرية حول أن معرفة الاتحاد ليست مجرد قبول بعقيدة جيدة. توجد تشكيلة متنوعة من العقائد المقبولة، وتَبَنِّي أي واحدة منها يُقصِّر عن بلوغ النجاة نفسها. فالخلاص هو المعرفة المنجية بأن الفرد قد وصل إلى حالة من الوعي تسمح له بالدخول إلى عالم الحقيقة حيث تتوقف الكارما عن فرض تأثيراتها وتصل دورة التناسخ نهايتها. وهذه المعرفة تتحقق عبر ومضة يقين مثيرة للفرح وسط تأمل باطني عميق.

إن ومضة اليقين هذه هي الهدف النهائي لطريقة العلم. ويتطلب الوصول إليها تحضيراً طويل المدى وتهذيباً للذات.

إن نمط الحياة المطلوب للوصول إلى تلك الخطوة الأخيرة في طريقة العلم موضح في تشريعات مانو. فأمام البرهمي التقي أربع مراحل في خطة الحياة المثالية وهي: (1) مرحلة تلميذ الدين؛ (2) مرحلة الرجل المتزوج وصاحب البيت؛ (3) مرحلة الزاهد أو التناسك؛ (4) مرحلة السانياسين (Sannyasin) أو المتسول «المقدس».

فبعد أن يكون الشاب البرهمي قد مر عبر الطقوس المحيطة بمرحلة الطفولة (عند الولادة، والتسمية، وخروجه إلى الشمس لأول مرة، وتناوله لأول وجبة من الأرز المسلوق، وأول قصة لشعره، وغيرها)، عليه أن يدخل في المرحلة الأولى من رحلته الواعية باتجاه النجاة والخلاص، أي مرحلة تلميذ الدين، وهي تبدأ باحتفال الخلعة لوضع علامة الطبقة الاجتماعية، أو الحبل المقدس خلال هذا الجو المهيب. وبينما يرعى النار المقدسة ويمر في طقوس التطهير، كان سيختبر ولادته الروحية الثانية. ويتم إدخاله طقسياً إلى مرحلة الرجولة. بعد ذلك

يجري ترتيب أو انتقاله إلى بيت معلم لدراسة الفيدا وطقوس التطهير والقربان وواجبات طبقته التي ينتمي إليها. أما إقامته في منزل معلمه فكانت تمتد لفترة غير محددة، ربما حتى يبلغ الخامسة والعشرين من العمر، تبعاً لعدد الرسائل الفيدية التي يرغب في دراستها في غضون ذلك. لم يكن متوقعاً من معلمه أن يوفر له الطعام، فكان تحصيل الطعام منوطاً بالتلميذ نفسه الذي يجب عليه طرق أبواب الناس متسولاً وطاسته في يده.

وعندما يصل إلى نهاية مدة دراسته، كان عليه أن يترك معلمه وينتقل بعد ذلك للدخول في المرحلة الثانية من حياته. فكان عليه الانضمام إلى أسرته مرة أخرى ويتزوج، ويقوم بواجبات رب البيت. كان يعتقد أن ذلك الأمر شيء إلزامي، إذ لم يكن البرهمي يعتبر شخصاً يستحق التقدير أو أنه حكيم، مهما بلغ عمق انشغاله الديني، ما لم يترك وراءه ولداً يقوم بالطقوس الاحتفالية المقدسة الدورية لأجداده، ويترك وراءه أولاداً هو الآخر. تنظيم مرحلة رب البيت يجري بدقة بموجب أحكام دينية قديمة، وهي تمتلئ بالاحتفالات الطقسية التي كان عليه داءها بأقصى درجات الاهتمام والجدية، كما كان عليه أن يكون واعياً لمسألة أن كل صاحب بيت سيؤذي الأشياء الحية من باب الضرورة، وبخاصة في الطبخ:

«لكل صاحب بيت، وفقاً للعرف السائد، خمس أدوات للذبح، أي فناء البيت، وحجر الطحين، والمكنسبة ذات العصا الطويلة، ومدق الهاون، ووعاء الماء، التي باستخدامها يصبح مربوطاً بأغلال الإثم، ومن أجل تحقيق تكفير متوال عن الاعتداءات المرتكبة بهذه الأدوات الخمس، وصف الحكماء الكبار قيام أصحاب البيوت بممارسة يومية للتضحيات الخمس الكبرى، الدراسة والتعليم هما القربان الذي يقدم إلى براهما، وتقدمات الماء والطعام المسماة تاربانا tarpana هي قربان يقدم إلى الأجداد، والنسيكة المحروقة هي قربان يقدم إلى الآلهة. أما تقدمة بالي bali، المقدمة إلى بهوتاس bhutas (أرواح خيرة وشريرة من أنواع شتى، والاستقبال المضياف للضيوف فهو قربان للرجال).

لقد كان عليه أن يكون حذراً للغاية في نظامه الغذائي. وكان عليه ألا يخل بأية أحكام خاصة بطبقته. وبعد طول انتظار، وفي وقت ما بعد مرور سنوات عديدة، أي عندما يرى أن جلد جسمه بدأ يتجعد، وشعر رأسه يشيب، ويرى أولاد أولاده، يدخل في المرحلة الثالثة من عمره. وبما أنه غدا متزهداً وناسكاً، فلم يكن متوقعاً منه أن يحيا حياة سهلة. لقد كان عليه تركيز كامل تفكيره على تجاهل كامل لكل شيء في هذه الدنيا سبق له أن تعلق أو ارتبط به:

«عازفاً هن كل طعام يعد من الزراعة، ومتخلياً عن كل ممتلكاته، يسمح له بالمغادرة إلى غابة تاركاً زوجته لأولاده أو مصطحباً لها في عزلته. وقد يسكن هناك مستحضراً معه النار المقدسة والأدوات المطلوبة للقيام بتقديم القرابين المحلية - ويترك له أمر ارتداء جلد (غزال) أو عباءة بالية.. أن يكون مجتهداً دائماً في قراءة الفيدا لوحده.. لا يتلقى الهدايا أبداً.. محباً وعطوفاً على كل المخلوقات الحية... لا يقدم على أكل أي شيء ينمو على أرض محروثة أو في قرية.. عليه دراسة النصوص المقدسة المتنوعة التي تشملها الأوبانيشاد من أجل الوصول إلى اتحاد كامل مع النفس العليا.. متخلياً عن كل الارتباطات بالأشياء الدنيوية».

عندما يصبح روحانياً صرفاً، فإنه يتحرر من تقديم المزيد من القرابين إلى الآلهة وإلى أجداده، وحراً بالتالي ليترك ناره المقدسة تخبو لأنها أصبحت مستودعة الآن في عقله، ولم يعد بحاجة لقراءة النصوص فهي الأخرى مستودعة في عقله الآن. وستلاحظ زوجته إذا ما كانت لا تزال معه، أنه قد وصل مرحلة التحرر من كل الارتباطات الأرضية، وستغادره تاركة إياه في الغابة لوحده. وبهذا الشكل يكون قد تقدم إلى المرحلة الرابعة والأخيرة من وجوده.

وعليه في هذه المرحلة الأخيرة ـ مرحلة الرجل المبارك ـ السعي لتحصيل الهدف النهائي لطريقة العلم: وجد الاتحاد مع المطلق. قد يأتيه الموت قبل أن يتمكن من بلوغ الاستغراق الكامل في براهمان الخالد، لكن جماع الخير في أن يحصل على تلك التجربة قبل الموت وكما سيكتشف بنفسه فإن مثل هذه التجربة

لن تأتي إلا وسط تأمل باطني عميق «كل شيء يعتمد على التأمل»، يقول تشريع مانو، «لأن من هو سطحي في علم الذي يشير إلى النفس الأعلى لن يحصد الجزاء الكامل». وتقدم لنا التشريعات وصفاً مسهباً للحالة النهائية: «دعه يتجول دائماً لوحده من غير أية صحبة.. إنه لن يمتلك لا ناراً ولا مسكناً.. دعه يذهب ليتسوّل مرة واحدة في اليوم.. دع الناسك يتسول عندما لا يتصاعد أي دخان من المطبخ، ويبقى مدق الهاون متروكاً بلا حراك، وتنطفئ جذوة النار، ويفرغ الناس من طعامهم، وتكون بقايا الطعام في الصحون قد أزيلت.. يتخذ من جذور الأشجار مقاماً له، ويرتدي أسمالاً بالية، ويعيش متوحداً لا مبالياً تجاه أي شيء، هذه هي علامات الشخص الذي نال التحرر. دعه ألا يرغب في الموت، وألا يرغب في العيش، دعه ينتظر زمنه الموعود كما ينتظر الخادم دفع أجرته.. دعه يتعرف على طبيعة الدقيقة للنفس العليا وحضورها في كل العضويات عن طريق التأمل العميق.. من تخلى تدريجياً بهذا الشكل عن كل ارتباطاته يندمج في براهمان لوحده.. إنه يحصل على براهمان الخالد»...

هذه الحالة من الاستغراق في اللانهائي (السامدي Samadhi) هي الغاية التي يطمح إليها كل من يسير في درب طريقة العلم. لكن ليس من السهل الوصول إليها عن طريق العمليات الفكرية البحتة. فقد كان هناك إحساس منذ البداية أن على البدن مساعدة العقل في التوقف عن وظائفه المعتادة، ولو جزئياً على الأقل. تتضمن الأوبانيشاد التلميحات الأولى حول هذه الطريقة المسماة باليوغا، بدءاً «بضبط النفس وصرف الحواس عن موضوعاتها» وانتهاءً «بالتأمل» و«الاستغراق». هناك إشارة أيضاً إلى المقطع الصوتي النسكي (أوم OM) الذي يجب ترديده مرة بعد مرة حتى يبلغ المتدين مرحلة الإثارة والنشوة. أما عن اليوغا واليوغيين فسنتعرف عليهم فيما بعد، لأننا سنقدر أهميتهم بشكل أفضل في سياق آخر. لكن يمكن أن نذكر الآن أن أتباع أنظمة اليوغا منحوا دعماً عظيماً لطريقة العلم باعتبارها أسلوباً مهماً للتحرر من ثقل الحياة الخاضعة لجهل العقل الذي أغوته إغراءات الحواس.

3- طريقة التقوى:

ربما كان موقف عامة الناس في الهند أعظم عنصر في المقاومة الناجحة للهندوسية ضد الذوبان في البوذية. فقد مضى هؤلاء الناس، خلال السنوات الطويلة للأزمة، ثم الصحوة البطيئة للهندوسية، يعيشون حياتهم الدينية الهادئة بطريقتهم الخاصة دون أن يتأثروا كثيراً بالنشوة الفكرية للطبقات العليا. ووضع البراهمة، وهم الذين أدركوا سلامة إيمان العامة، تبريراً لهذه الطريقة. ففي حين جرى تشجيع ذوي العقول الأكثر تطوراً على طلب المعرفة، كان على الناس العاديين تلقي المساعدة من الأرباب والربات. وفي الحقيقة، تتضمن تشريعات مانو أكثر من تلميح إلى وجود عامل جديد في النظرة الدينية، ومعه نشأت طريقة ثالثة للنجاة أو العتق تنافس طريقتي الأعمال والعلم. وهي تذكر المعابد وكهنة المعابد لأول مرة في الأدب الهندوسي. لقد ظهرت البهاكتي مارغا Bhakti Marga (أو طريقة التقوى)[1] كبديل لما سبق.

من الممكن تعريف البهاكتي باعتبارها انقطاعاً لعبادة ألوهة معينة والتعبير عن الامتنان والشكر لمساعدتها الموعدة أو التي تم تلقيها. وهي غالباً ما تتخذ شكل حب موجه لإله أو إلهة بجري من خلاله تسليم النفس لهذه الألوهة وما يرافق ذلك من سلوكيات سواء في طقوس التعبد أم في الفكر والحياة الخاصة.

ظهرت البهاكتية في فترة متأخرة نسبياً، لكنها جلبت معها نكهة الدين القديم. وهذا الظهور يؤكد على أن حاجات الإنسان العادي لا يمكن إنكارها وتجاهلها لفترة طويلة. فمنذ القدم، كان يسعى لكسب رضى الأرباب والربات، ولم يكن من الممكن جعله ينكر الاعتقاد بأن تقوى الآلهة لا يحقق الخلاص والنجاة. كانت تجربته قد علمته بأن العالم مليء بقوى أعظم منه، منها يمكن أن تأتي المساعدة لإنقاذه. لم يكن الإنسان العادي قادراً أبداً على اتباع الفلاسفة والعقول المتأملة باتجاه طريقة العلم؛ كما لم يكن مؤهلاً لاستبطان نفسه وما يجري في أعماقها. إلا أن ذلك لا يعني أنه اعتقد بأن النتائج التي توصلت إليها الطبقات المثقفة غير صحيحة. بل على العكس، فقد نظروا باحترام إلى آراء طبقة

(1) وتسمى أيضاً بهاكتي يوغا.

أصحاب الفكر (الإنتلجنسيا)، بشكل يشبه كثيراً ما يقوم به إنسان من العوام اليوم من تصفيق لنظريات لأينشتاين غير قابلة للفهم. لكن مثل هذا الإقرار بأحقية أهل العلم في مجالهم لا يؤثر الآن، ولم يؤثر في الماضي أبداً في مجرى الحياة اليومية للحياة في الهند. فالإنسان العادي يظن أن «طريقة البرهمي قد تكون لا بأس بها بالنسبة له، لكن يجب علي اتباع طريقتي بأفضل ما أستطيع»[1].

في الهندوسية الشعبية، كان للبهاكتية تأثير كبير على الأشكال الخارجية للدين فقد ظهرت فرق وطرائف مختلفة كثيرة، وكلها تسعى لتحقيق الخلاص من خلال التقوى، وفي الوقت نفسه لا تنكر مشروعية طريقة الأعمال وطريقة العلم. بل ربما جرى الاعتراف بتفوق هاتين الطريقتين، مع التوكيد على أن تقوى الآلهة هي طريقة صحيحة وتؤدي للخلاص. أول اعتراف مهم في الأدبيات الهندوسية بالبهاكتي مارغا باعتبارها طريقة صحيحة لتحقيق النجاة ورد في البهاغافاد ـ غيتا (Bhagavad Gita) أو «أغنية الرب المبارك» المشهورة، وهي إحدى المقطوعات الكلاسيكية العظيمة في الأدب الديني. وسوف نعيرها هنا اهتماماً خاصاً، لأنها أثرت في الهندوسية تأثيراً عظيما لما يقرب من ألفي عام.

إن القصيدة في صورتها الحالية عبارة عن حكاية ترد في سياق الملحمة العظيمة، الماهابهاراتا (Mahabharata) التي تم نظمها على مدى ثمانمائة عام (400 ق.م - 400 م)، وتتضمن مئة ألف بيت شعري مزدوج تتناول بشكل أساسي المغامرات البطولية للعشائر الآرية، وبخاصة فيما يتعلق بسقوط أمراء الكورو (Kuru) على أيدي أقاربهم من البنداويين (Pandavas) أبناء بندو (Pandu)، بتوجيه من البطل ـ الإله، كريشنا (krishna). وقد تم إقحام البهاغافاد غيتا في الماها بهاراتا حوالي القرن الثالث الميلادي. وزاد الإعجاب بهذا الشعر الذي كان رائعاً بكل معنى الكلمة واستخدم لتلبية الحاجات الفكرية والتعبدية أكثر من أي عمل هندوسي آخر ـ وذلك على الرغم من طبيعته النخبوية الفلسفية، وكان لحيويته وقوته العاطفية أثر في كسب العديد من المعتنقين الجدد للهندوسية.

---

(1) في الهند قد يضيف: «في وجود مستقبلي ما سأكون برهمياً».

ومع أنها تبذل محاولات للتأليف بين طرق العتق الثلاث أو نسجها بعضها مع بعض في طريقة واحدة للحياة – العلم والأعمال والتقوى ـ إلا أن الأهمية التاريخية الأعظم للغيتا (Gita) تكمن في مصادفتها على البهاكتي كطريقة للنجاة أو التحرر. إنها تسوغ القول بأن العلم يؤدي إلى عتق غير مشروط. وكذلك، فإن فعل الخير يجب ألا يقلل من شأنه. لكنها تحتج على طريقة الأعمال الأخيرة من جهة أداء الأعمال المفروضة لمجرد الرغبة في الجزاء الذي يتأتى عنها، فهي تقول إن مثل هذا العمل للحصول على الجزاء لا يؤمن سوى بركات عابرة معينة في الوجود التالي. ثم تسير أبعد من ذلك لتتخذ موقفاً يتخطى الرأي البراهميني العام عندما تعلن أن أداء الأعمال، إذا ما تم بعيداً عن غرض الجزاء، ولكن في سبيل اللّه فقط، أو في سبيل الفضيلة، فإنه يستطيع كسب العتق على أساس من هذه الأعمال لوحدها، لكن البهاكتية هي الأفضل من بين الجميع.

وتأتي مصادقة الغيتا على البهاكتية في سياق قصة تجري روايتها وتصويرها بشكل مأساوي. فالمحارب العظيم أرجونا من الأسرة البنداوية يتردد فجأة عندما يكون على وشك قيادة أشقائه وحلفائهم إلى معركة ضد أمراء الكورو، أقربائه أبناء عمه الضرير دريتيراشترا (Dhritirashtra). كان الإله البطل كريشنا هو سائق مركبة أرجونا ويقف إلى جانبه مستعداً للتصرف الفوري. لكن لم يكن أرجونا هو من تصرف أولاً؛ إذ كان قائد الكورو، أي عمه، هو من أمر بنفخ البوق إشارة إلى بدء المعركة:

«ثم، بإشارة من الملك العجوز، اندفع نافخو الأبواق، بالنفخ في البوق العظيم؛ وعلى ضجيج البوق، انفجرت الطبول والأبواق والصنوج في جلبة عظيمة، مفاجئة، كما لو كانت عاصفة هوجاء مجلجلة، تلك كانت حالة الصخب الذي عم! عندما شاهد أرجوانا آلة الحرب لدريتيراشترا، حيث الأسلحة مشحوذة، والأقواس متقدمة، والحرب على وشك الاندلاع ـ قال إلى سائق مركبته، كريشنا الإلهي: انطلق أيها المقدام! إلى تلك الأرض المكشوفة بين الجيشين، فسأرى عن قرب أكثر أولئك الذين سيحاربوننا، أولئك الذين يجب أن نذبحهم اليوم»!

وعندما يقود كريشنا العربة بأفراسها البيض كالحليب بين الصفوف؛ يقوم أرجونا باستخدام كلتا يديه للإشارة إلى المحاربين من كلا الجانبين:

إلى أقاربه من أهل بيته، الأجداد والآباء، والأعمام والأخوة والأبناء، أبناء العمومة والأصهار وأبناء الأخوة والأخوات، المختلطين بالأصدقاء والكبار المحترمين؛ بعضهم على هذا الجانب، وبعضهم اصطف على ذلك الجانب».

عند مشاهدته ذلك، ذاب قلبه بوخز الضمير المفاجئ. فيتوجه بالخطاب إلى سائق عربته بلهجة متحسرة:

«كريشنا! تعال هنا لكي تريق الدماء المشتركة لذلك الحشد من أقاربنا، أعضائي تخذلني، ولساني يجف في فمي، رعدة تعصف بجسدي، وشعر رأسي ينتصب رعباً؛ أكاد لا أستطيع الوقوف... ما الغنائم الوفيرة التي يمكن أن نكسبها؛ أية سلطة ستعوض، وأية فسحة عيش تبدو حلوة إذ كان ثمنها مثل هذا الدم؟ ناظراً إلى هؤلاء واقفين هناك مستعدين للموت، كانت حياتهم سعيدة ومسراتهم وافرة هؤلاء الأجداد، والآباء، والأبناء والأخوة، والأعمام، والأصهار، والكبار، والأصدقاء»!

متحدثاً بهذا الشكل في وجه هذين الحشدين، غاص أرجونا على مقعد العربة وترك قوسه وسهامه تسقط وقلبه يتفطر حزناً.

عندما يحاول كريشنا استثارة المحارب المتردد بالاتهام: «دع عنك نوبة الجبن والتخاذل! كن نفسك! انهض واضرب بالسوط أعداءك»! يأتي رد أرجونا الذي يقتصر على تكرار شكوكه وطلب النصح من كريشنا. وجاء جواب كريشنا في سياق حوار طويل موجه بشكل رئيسي للإعلاء من شأن واجب الطبقة ووضعه فوق كل اعتبار آخر بصرف النظر عن النتائج وعن العوائد. وهو يقول لأرجونا أن واجبه، باعتباره من الكشاتريا، أن يحارب عندما تكون هناك حرب عادلة قائمة، سواء أكان عليه، عند ذاك قتل أقاربه أم لا. فإذا حاد عن الساحة المشرفة، فإنه، باعتباره من الكشاتريا، إذا كان يعرف واجبه ومهمته، وتجاهلهما فإن ذلك سيكون إثماً! فإذا حارب وقُتل: فإنه سيدخل جنة السوارغا

(Swarga)! أما إذا كان منتصراً، فإنه سيعلو عرش الملك . وبالنسبة لأولئك الذين قد يذبحهم، فإن الحزن عليهم سيضيع في التأمّل. فالنفس لا يمكن ذبحها.

«أنت تجزع حيثما يجب ألا يكون هناك جزع! أنت تنطق بكلمات تفتقر إلى الحكمة! لأن الحكيم في قلبه لا يحزن لأولئك الذين هم أحياء، ولا لأولئك الذين هم أموات. لا أنا، ولا أنت، ولا أي شخص من هؤلاء لم يكن موجوداً أبداً، لكنه بالنسبة لتلك الهياكل العابرة التي تنفخ فيها الحياة روحاً فإنها تهلك، دعها أيها الأمير! وقاتل! إن من سيقول، «انظر! لقد ذبحت رجلاً»! وإن من سيظن، «انظر! إنني مذبوح! كلاهما لا يعلم شيئاً! الحياة لا تستطيع أن تذبح. الحياة لا تُذبح»!

بعد أن نظر كريشنا فلسفياً إلى الصعوبات الآنية، تقدم ليخبر المحارب الذي كان ما يزال مضطرباً عاطفياً، بأن هناك طريقتين للوصول إلى هدف الخلاص والنجاة. الأول هو طريق التأمل جنانا يوغا Jnana Yoga، والآخر هو طريق الفعل كارما يوغا Karma yoga، وكلاهما يؤديان إلى السلام النهائي. لكن هذين الطريقين يتقاطعان بل ويندمجان معاً. إذ لا يمكن لأحد أن يرتاح فكرياً أبداً، حتى ولو للحظة واحدة من غير فعل، في حين يتطلب الفعل المنظّم العلم وينتهي إليه. لقد بدا كريشنا، من جهة كونه إلهاً ـ بطلاً ناصحاً لمحارب، وكأنه يقول بأن الانسحاب من العمل للانخراط في التأمّل يقصرُ عن الفعل المنظّم. ولكن ما يؤكد عليه كريشنا هنا هو أن التأمل والعمل طريقان للتطابق النهائي مع الحقيقة المطلقة.

غير أنه من الواجب توجيه كلا الفكر والفعل بالاتجاه الصحيح. بداية، يجب أن يكون الفعل فعلاً لا غائياً باتجاه مصلحة ما ـ فعلاً يمارس من باب الواجب فقط، دون تفكير بثماره (أو مكافأته).

«لتكن الأعمال الصحيحة دافعك، وليس الثمر الذي ينتج عنها. عش في الفعل! في العمل! واجعل أعمالك تقوى لك، متنحياً عن كل ما يخص الذات، محتقراً الكسب والجدارة... لذلك فإن مهمتك مفروضة، مارس بروح منقطعة عن البهجة والسرور، لأن في ممارسة الواجب الواضح يرتفع الإنسان إلى أعلى البركات... من أجلي إذن، انهض وحارب وأنت تركز تأملك داخل ذاتك، دون سعي باتجاه الريح أو الاكتفاء، غافلاً عن كل قضية».

بالنسبة للتأمل، يجب أن يكون منضبطاً من خلال معرفة أن جميع الأشياء ـ جميع الأفعال ـ تنطلق من الروح العالمية الخالدة، براهمان، وتمتزج بها. ليس لنا هنا فهم كلمة براهمان باعتبارها ذات مدلول لا شخصي بشكل حصري فبراهمان هو فيشنو، وفيشنو هو كريشنا. لذلك، من يربط نفسه بفيشنو من خلال كريشنا، وهو ما كان أرجونا مدعواً لفعله، فإنه قد يختبر حقيقة الاتحاد ببرهمان. قد يجد اليوغي (Yogin) الذي يتمثل حلمه الأعظم في الاستمتاع بنشوة العتق التام عن طريق الاستغراق والاندماج في المطلق، قد يجد العتق عبر الذوبان التأملي في شخص – أي شخص فيشنو، إذا ما أخذ الألوهة في الأعالي بالحسبان، أو شخص كريشنا، إذا ما كان التجسد في صورة سائق العربة الشهم يجتذب ثقته:

«معزولاً عليه أن يجلس، يتأمل بثبات، منعزلاً، أفكاره تحت السيطرة، وعواطفه موضوعة جانباً. منقطعاً عن الانتماءات، ملجأه الثابت في موقع هادئ لطيف ـ ليس مرتفعاً كثيراً، ولا منخفضاً أيضاً ـ بضاعته ثوب، جلد غزال، وعشب الكوسا (Kusa). جالساً هناك، يركز ذهنه على الواحد، كابحاً القلب والحواس، صامتاً هادئاً، دعه يعمل لتحقيق اليوغا، وصفاء النفس، متماسكاً يجلس بجسد وعنق ورأسٍ لا حراك فيها، نظرته الثابتة مستغرقة في تحديقها على أرنبه أنفه، منذهلاً عن كل ما حوله، مطمئناً في الروح، متحرراً من الخوف، مصمماً على نذر البراهماشاريا، متعبداً، سارح الذهن في الإناء، ضائعاً في التفكير في الأنا. مثل هذا اليوغي المخلص إلى هذا الحد، والضبط إلى هذا الحد، يصل إلى السلام وما بعده ـ سلامي أنا، سلام نيرفانا العالي!... إن من ينذر ذلك مانحاً نفسه إلى النفس العلوية، ومتخلياً عن الإثم والمعاصي، يمر بلا عقاب إلى بركة الاتحاد مع براهما [ن] اللانهائية. من ينذر نفسه بهذا الشكل ويندمج إلى هذا الحد، يرى النفس ـ الحياة في كل الأشياء الحية، ويرى كل الأشياء الحية محتواة في النفس ـ الحياة. ومن يميزني في الكلّ، والكل فيّ، فإنني لن أدعه يذهب أبداً؛ ولن يضيع منه وضع يده عليّ؛ لكن ليسكن أينما شاء، ومهما كانت حياته؛ في هو يسكن وفي هو يعيش».

تسعى الغيتا في هـذه المقطوعـة الرائعـة إلى اسـتيعاب عقائـد الأوبانيـشاد وتمثلها في إيمانها الجزئي باللّه. (وهو جزئي لأنه يعبر عن نفسه من خلال معتقد وحدة الوجود) وللغرض نفسه يعلن كريشنا في نصوص لاحقة، «أنا هو براهمـا [ن]! الإله السرمدي الواحد»! من هنا [قوله]:

«أنا القربان! أنا الصلاة!

أنا كعكة ـ الجنازة الموضوعة للميت!

أنا ـ من بين كل هذا العالم اللا متناهي ـ

الأب، والأم، والجد، والحارس!

نهاية العلم! ذلك الذي يطهر بالماء

المطهر! أنا أوم (Om)! أنا الريغ ـ فيدا،

الساما ـ فيدا، الياجور ـ فيدا؛

الطريقة، الحاضن، الرب، القاضي،

الشاهد، المأوى، الملجأ، الصديق،

النبع وبحر الحياة الذي يرسل ويبتلع!

البذرة وزراع البذرة، التي منها تنبع

محاصيل لانهاية لها!...

الموت أنا، وأنا حياة الخلود،

يا أرجونا! سات وآسات، الحياة

المرئية والحياة اللا مرئية»!

بينما ينظر أرجونا بدهشة، يتبدل كريشنا أمامه بعد ذلك ليتحول إلى فيشنو، البراهمـان الخالد في هيئة إله، عارضاً حقيقته الصحيحة على المحارب المذهول، بما لديه مـن أفـواه لا تعدّ ولا تحصى، وعيون لا حصر لها، ووجوه تلتفت في كل اتجاه، متسربلة في كل اتجاه، متسربلة بأنواع المطرزات والأكاليل والحلة الإلهية المعطرة بعطر الجنة.

«إذا حدث وانفجرت آلاف الشموس في السموات
بشكل مفاجئ، وغمرت الأرض بأشعة لم يُرَ
مثلها، عندئذ من الممكن أن نحلم بذلك الواحد
المقدّس والمبجل»!

عند هذا المشهد الذي يجعل كل شعرة من شعره تنتصب رهبة، يرد أرجونا على تعظيمه وإجلاله، ثم يصلي كي تنزاح الرؤيا السامية ويعود الإله إلى الاستتار اللطيف في هيئة كريشنا، سائق العربة. ويستجيب الإله لهذا الطلب ويتقدم بعدئذ لإيصال جوهر رسالة الغيتا؛ فيطلب استسلاماً مطلقاً، استسلام من لديه إيمان مطلق به ـ بهاكتي غير مشروط ـ باعتباره السبيل إلى تحرر كامل ونهائي:

«التجم بي! ضُمني بالعقل والقلب! كي تسكن أنت معي في الأعلى بكل تأكيد؛ لكن إذا ما سقط تفكيرك من مثل هذا العلو؛ إذا ما كنت ضعيفاً لتوجه جسدك وروحك نحوي باستمرار، فلا تقنط! قدم لي خدمة أدنى! اسع إلى قراءتي، متعبداً بإرادة ثابتة. وإذا ما كنت غير قادر على العبادة بثبات، فاعمل من أجلي، أكدح في أعمال تسرني! لأن ذلك الذي يكدح لمحبتي سيحصل عليها في النهاية! أما إذا فشل قلبك الضعيف في ذلك، أحضر إليّ فشلك! فتش عن ملجأ في! دع ثمار العمل تمضي، متخلياً عن كل شيء من أجلي، بقلب متضع تأتي إلي، فمع أن المعرفة هي أكثر من كد، فإن العبادة أفضل من المعرفة، والزهد هو أفضل بعد، قُرب الزهد - بقربه كثيراً - يقطن السلام الأبدي»!... «خذ كلمتي الأخيرة، خذ أقصى ما فيها من معاني! هب لي قلبك! مجدني! اخدمني! تمسك بالإيمان والحب والتقدير لي! كذلك بهذا ستأتي إلي! أعدك حقاً. اجعلني ملجأك الوحيد! وسأحرر روحك من كل خطاياها! كن مسروراً الخاطر»!

في المقطع الذي يلي المقطع أعلاه، هنالك نصيحة قيمة تتعلق بالسلوك تجاه الآخرين، ربما كانت الملهم لمهاتما غاندي في عصرنا الحديث، حيث يعلق كريشنا محبته للغيري المتجرد من الأنانية، وللإنسان المسالم:

«الذي لا يبغض أحداً من كل ذي حياة، ويحيا حياة لطيفة، ومجدبة، وينأى بنفسه عن العجرفة، وعن حب النفس، لا يتبدل بخير أو بشر!... من لا يزعج بني جنسه، ولا يزعجونه، الخالي من الحقد والتعصب، ويحيا فوق كل سرور، أو حزن أو خوف، ذلك الرجل هو من أحب.. من ينظر إلى الصديق والعدو بقلب واحد وعقل واحد، يحتمل العار ويحتمل المجد، يكابد أثر الحرارة والبرودة، والسرور والألم، يتجرد من الرغبات، يسمع الشتيمة والمديح بعاطفة حيادية، لا يتأثر بأيّ منها... ذلك الرجل هو من أحب».

كان لتلك النصوص الشعرية أهمية تاريخية ليس لجمالها فقط، وإنما لتأثيرها أيضاً على الحياة الحميمة لآلاف القادة والقديسين الهندوس وصولاً إلى مهاتما غاندي كما رأينا. ومع أن مفهوم الحقيقة للبهاغا فادجيتا هو ومعنى الحياة تغلف من الناحية الفلسفية بتناقضات لم تحل، إلا أن جانبها العملي قد حرض وعمق المفاهيم الدينية للهندوسية، وجعل طريقة التقوى في الهندوسية الشعبية محترمة فكرياً. عند هذه النقطة ينبغي أن يكون واضحاً أنه لا طريقة العلم ذات المستوى الفكري العالي والانضباط الذاتي، ولا طريقة الأعمال، ذات السمة الأخلاقية والعملية، تستطيع أن تلبي بشكل كامل الحاجة الدينية للإنسان العادي بالقدر الذي يمكن أن تفعله طريقة التقوى. ولذلك، كسبت البهاغا فادجيتا لنفسها مكانة فريدة لدى جميع الهندوس، ومع أن أتباع فيشنو يُصنفونها في مقدمة ما يعتبرونه أكثر كتبهم المقدسة بركة. إلا أن المثقفين الهندوس من جميع الفرق يكرمونها باعتبارها تعبيراً ذا قيمة عن العامل العاطفي في دينهم.

ثم أن هناك سبباً آخر لهذا التقدير الذي لقيته البهاغا فادجيتا في الهند، ففيها يفتح كريشنا الباب على مصراعيه إلى طريقة التقوى داعياً جميع السالكين للدخول منه بغض النظر عن الجنس أو الطبقة الاجتماعية.

«كن على ثقة بأن أحداً لن يفنى وهو يثق بي!
يا ابن بريثا! يا من ستعود هكذا إليّ، مع
أنهم قد يولدون من رحم الخطيئة نفسه، امرأة

أو رجل يخرج من طبقة فايسيا أو

السودرا الوضيعة، ـ فالكل يضع قدميه على الصراط الأعلى».

لا شيء يمكن أن يكون أكثر ملاءمة لتلبية الحاجات العميقة غير المنطوقة في الهند للملايين المتطلعين إلى شعاع الأمل في عبوديتهم للقيود الاجتماعية والدينية.

4- الأنظمة الستة المقبولة للفلسفة الهندوسية:

الكلمة الهندوسية المستخدمة بمعنى «نظرة في طبيعة الأشياء» هي دارشانا (Darshana)، وهي كلمة ربما يجب ألاّ تترجم بمعنى «نظام للفلسفة»، لأن الدارشانا لا تهدف إلى الوصول، كما تفعل الأنظمة الغربية، إلى وجهة نظر للأشياء موضوعية تحديداً، وبعيدة عن الهوى، ومعرفية بحتة، بل هي تسعى بالأحرى، عن طريق البحث الإلهامي، إلى طرح غلالة الجهل الذي يمنع التحرر من المايا عبر «رؤية الحقيقي». يقول ميرسيا إلياد (Mircea Eliade): «كانت المعرفة الميتافيزيقية في الهند دائماً ذات غرض خلاصي، أي أنها تسعى إلى النجاة عن طريق تحرير النفس أو الروح. لكن إذا ما تذكرنا أن كلمة «فلسفة» تعني في السياق الحالي ما كانت تعنيه في الأصل، «حب الكلمة» (وليس بالأحرى «الموضوعية العلمية»)، فإن بالإمكان استخدامها بأمان».

اتخذت الأنظمة المقبولة للفلسفة الهندوسية شكلها خلال الألفية الممتدة من 500 ق.م إلى 500م وجرى خلال ألفية أخرى من السنين تهذيبها في صورتها النهائية والثابتة. يفوق عدد هذه الأنظمة الستة بكثير، لكن الهندوس اختاروا هذه الستة باعتبارها الأكثر أهمية، لأنها تغطي أهم الآراء الفلسفية في الهندوسية. تعتمد هذه الأنظمة الفرضية الرئيسية التي تميز الأرثوذكسية الهندوسية، وهي أن أسفار الفيدا هي الكلام الموحى والمرجع الخير للإيمان الديني ويُلحق بأسفار الفيدا الأربعة عادة الشروحات المبكرة والتفسيرات (البراهمانات والأوبانيشاد).

لن نسير على خطى البحاثة الهندوس في النظر في كل من الفلسفات الست وفقاً لتسلسلها، فنحن مهتمون بشكل أساسي بتلك التي كان لها أعظم الأثر على الدين (وسيجري التعامل مع البقية بإيجاز في الحواشي)[1].

نظام السامخيا (Samkhya):

تقف الدارشانا هذه، أي الفلسفة السامخية – في تعارض صارخ مع الإيمان بوحدة الوجود المعبر عنه في كتب الأوبانيشاد. ويعتبرها التقليد الهندي أقدم الدارشانات على الإطلاق. وقد تكون في صورتها الأولية (التي كانت عبارة عن ثنوية غير منهجية، ربما كانت أقدم من أبكر الأوبانيشادات) مصدراً عاماً للكثير مما هو في الجاينية والأوبانيشاد والبوذية المبكرة والبهاغافاد جيتا، وذكر أن مؤسسها الأسطوري (أو شبه الأسطوري) كان شخصاً يدعى كابيلا (Kapila) ولد في كابيلا فاستو قبل قرن من غوتاما بوذا. وقيل كذلك إنه عرف أسوري (Asuri) بوجهة نظره التي نقلها الأخير إلى بانتشاشيخا (Panchasikha)، الذي مررها بدوره إلى إشفارا كريشنا (Ishvara Krishna)، لكن ذلك يعطينا مدى زمنياً جرى اختصاره بكل تأكيد، لأن الأخير هو مؤلف أقدم نص منهجي في الفلسفة السامخية وهو السامخيا ـ كاريكا (Samkha - Karika)، الذي ربما لم يدون قبل عام 200م.

الفلسفة السامخية هي فلسفة إلحادية بقوة وثنوية، تعتقد بوجود فئتين (فئتان وحسب) خالدتين من الكينونة: (1) المادة (براكريتي Prakriti) التي تصبح، عندما تتشكل، العالم الطبيعي، و(2) النفوس أو الأرواح (بوروشا)، وكلتاهما

---

(1) رتب علماء الهندوس الفلسفات الست وفقاً لتسلسلها المنطقي وليس التاريخي، مبتدئين بالفلسفة المعنية بالمنطق والطريقة المعرفية بأكثر ما يكون وهذا هو نظام النيايا، وقيل أن المعرفة تسير على نهج أربع عمليات من التعليم: الإدراك الحسي، والاستقراء، ومقارنة الحقيقية، والشهادة الصادقة، وهناك تأكيد على تجربة المعرفة واختبارها بنتائج الحواس الخمس. وأحد الاستنتاجات الأساسية هو أن كل أشكال البؤس تنتج عن مفاهيم خاطئة، لأن مثل هذه المفاهيم تفسح المجال لظهور أنشطة لها عواقب سيئة في الولادات المتتالية الأخرى.

ليستا مايا، أي وهماً؛ بل إنهما حقيقتان بشكل متساوٍ. الأولى، أي العالم الطبيعي، تشكلت بواسطة ثلاثة أنواع من النشاط تدعى غوناس (GUMAS) ـ بمعنى ضفائر أو جبال أو وسائط جمع وربط: الأول هو مضيء وحكيم وسعيد، يعرف باسم ساتفا (Satva) ـ أي الطهارة والخير المقترن بعمق النظر ـ والثاني نشيط ودافع مليء بالطاقة ويسمى راجاس (Rajas) ـ أي طاقة أو رغبة جامحة ـ والثالث مستكين وخامل ومزاجي يدعى تاماس (Tamas) ـ أي الظلمة أو الخمول والغموض. إن مجرد وجود النفوس أو الأرواح يُنشط هذه الأشكال، كما يتنشط الراقصون بحضور ملك، وتتحدد خصائص كل ما هو في العالم الطبيعي بالطريقة التي تجتمع وتتألف فيها هذه الأنواع. إن الأشياء المادية (الأجسام، الحية أو الجامدة) تنتج عن تجمع العناصر الكثيفة بدفع من التاماس؛ وتنشأ الظواهر النفسية في المخلوقات المتعددة الحواس (مثل تجربة الإحساس والعواطف) عن باعث من الراجاس؛ أما الأنشطة العقلية والروحانية فتنبع من هيمنة الساتفا وسيطرتها. يتألف عالم الطبيعة من ثلاثة وعشرين عنصراً (تاتفاس أو الذالكانية That – nesses)، بما في ذلك العناصر الغليظة الخمسة (الأثير والهواء والماء والتراب (شولا ـ بهوتاني)، ويتألف كل من العقل الأعلى (بوذي)، والذهن (ماناس)، ووعي الذات (اهانكارا) من مزيج متفاوت من الغوناس (Gunas). تتحدد الخصائص الخاصة بالفرد الإنساني في لحظة ما بالدرجة التي تصل إليها سيطرة أي من الغوناس في تلك اللحظة. فإذا ما كان ذكياً ونقياً وسعيداً، تكون الساتفا (Sattva) هي السائدة؛ وإذا ما كان عاطفياً أو حيوياً تكون الراجاس هي المهيمنة؛ وإذا ما كان خاملاً أو خشناً، تكون تاماس هي المسيطرة. لذلك، فإن ما هو مؤكد هو أن البراكريتي تتطور متحولة إلى نطاق واسع من الظواهر من أغلظ مادة إلى أعلى تجليات الذكاء، لكنها كلها جوانب من الطبيعة، ويجب ألا تُقرن بالأنفس أو الأرواح أو تُشتق منها.

أما بالنسبة لعالم الأنفس (بوروشا)، فإنه لا يتشكل من نفس كلية وحيدة، مثل براهمان ـ أتمان، وإنما من عدد لا يحصى من الأنفس الفردية، كل نفس منها مستقلة عن الأخرى وخالدة، وتمتلك هذه الأنفس أو الأرواح خاصية

الوعي، وهي «حرة»، و«بدون صفات»؛ أي من غير صفات كتلك التي تميزها الخبرة الإنسانية في الأشياء. يقول إشفارا كريشنا أن كل روح «هي التي ترى [تشهد]؛ [لكنها] منعزلة ولا مبالية ومجرد شاهد سلبي». أما لماذا عليها الارتباط كما هي بجسد وعقل في حياة بعد حياة، فهذا لغز لا حل له، وبما أنها مرتبطة بشكل ما بالكارما، فإنها تحتاج إلى أن تتحرر من ارتباطها بقطبها المضاد (المادة الحيوية، براكريتي)، لكنها لا تستطيع تحرير نفسها؛ فالتحرير يأتي من الجانب الطبيعي، وليس الروحاني، وما يجب أن يحصل في مجال الطبيعة هو أن العقل الأعلى (بوذي) الذي يدرك في لحظات الكشف الخصائص الحقة المميزة للنفس، عليه أن يحرر نفسه من المعاناة التي يفرضها قصور البصيرة (أفيديا أو الجهل). إنه يستطيع فعل ذلك بالتخلي عن المطابقة الخاطئة بين النفس والعمليات العقلية والجسمانية، وهذه المطابقة ليست فقط على خطأ تام وتشكل مصدراً للمعاناة، ولكنها أيضاً تقف في وجه التحرر النهائي للنفس. فإذا ما قام بتدمير هذا الوهم(المايا الحقيقية)، وتدمير نفسه في غمار ذلك (يتفكك). فإنه سيمكن النفس من تحقيق حريتها بالانتقال النهائي إلى حالة من الوجود الخالد، وغير أرضي، في صفاء الروح ونقائها. وهنا نجد أيضاً أن السعي إلى النجاة يكون بطريقة العلم بالجملة، تؤكد فلسفة السامخيا القناعة بأن النفس غريبة إلى الأبد في عالم الطبيعة وأن تحررها يكون في بقائها غير منغمسة فيه. إنها حرة ومنقطعة في كينتوتها الحقيقية، لكن وجودها يجذب إليه عناصر من البراكريتي، ويجب على هذه العناصر أن تنقاد بعمق النظر أو الاستبصار (بوذي) لتتخلى عن ارتباطها بها وتتيح لها الحصول على حريتها النهائية.

نظام اليوغا (Yoga):

كان نظام اليوغا للضبط العقلي قد تطور كثيراً منذ ذكره لأول مرة في كتابات الأوبانيشاد، وحقق موقعاً مهماً في ممارسة طريقة العلم، كما وتحول إلى تقنية عالية التهذيب في أيدي باتانجالي (Patanjale) من القرن الثاني الميلادي، وهو اليوغي الذي استقى معظم أفكاره من نظام السامخيا، ولو أنه اختلف عنه من جهة قبوله بإلحاد معدل كجزء من وجهة نظره العالمية (الاعتماد على إشفارا، الروح الصافية التي تقدم المساعدة إلى اليوغيين).

غير أن الأساس الفلسفي لليوغا ليس مهماً من ناحية تاريخية بقدر أهمية الإجراءات العملية، أي تقنية التأمل الباطني والتركيز التي تطور معها. إن الإجراءات العملية هذه هي تعديل متطور ذو طبيعة نفسانية لطريقة «العتق والتحرير» الميتافيزيقية البحتة. لقد كان واضحاً آنئذٍ كما هي الحال اليوم أن طريقة العلم، بالصورة التي تمت فيها صياغتها لأول مرة، تطلبت جهداً فكرياً يصعب تحقيقه، لأن الفكر الصرف إلى حدود الدرجة المطلوبة هو خارج طاقة الجميع ما عدا أصحاب العقول الأشد وضوحاً والإرادة الأشد قوة. من هنا، عندما تم العثور على تعديل لتشددها الفكري يؤدي في النهاية إلى التجربة نفسها، فقد تم تبنيه بحماسة. إن أعظم جاذبية لليوغا تكمن في إجراءاتها الفيزيولوجية والنفسية الهادفة إلى مساعدة العقل في سعيه نحو التركيز، وهي تتألف عموماً من وضعيات خاصة، وطرائق للتنفس، وتكرار إيقاعي لصيغ فكرية ملائمة. يتألف الإجراء النموذجي للراجا يوغا الباتانجالية الكلاسيكية من خطوات ثمان هي:

1- ممارسة وأداء اليمين بقتل الرغبات، أو الياما، خمس مرات، وهذه خطوة يمتنع فيها الطامح إلى اليوغا عن إيذاء الأشياء الحية (أي أنه يمارس الأهيمسا)، وعن الغش والسرقة والفسوق (وهنا يقسم يمين براهما شاريا)، وعن التملك.

2- الالتزام، أو نياما (Niyama)، بضبط النفس وحب النظافة والهدوء والدراسة والصلاة وقهر النفس.

3- الجلوس في الوضعية المناسبة، أو آسانا (Asana)؛ مثل وضع القدم اليمنى على الفخذ الأيسر، والقدم اليسرى على الفخذ الأيمن؛ وتصالب اليدين، والعينان مركزتان على أرنبة الأنف.

4- تنظيم التنفس، أو براناياما (pranayama)، حيث الهدف هو إرجاع كامل الكينونة الحية إلى عملية أو اثنتين إيقاعيتين بسيطتين، ووضع كل العضلات الإرادية وغير الإرادية، والتيارات العصبية، تحت السيطرة، وينصح الطامح بالجلوس باستقامة بجعل الرأس والعنق والظهر في صورة خط مستقيم، وأن يتنفس بطريقة إيقاعية، بينما يردد ربما سراً الكلمة المقدسة (AUM).

(اقتُرحت تعديلات لاحقة على هذه الخطوة مثل ممارسة الشهيق من خلال فتحة الأنف الأيسر، والزفير من الفتحة اليمنى، ووقف التنفس لفترات من أجل السماح للتيارات العصبية بالهبوط عبر العمود الفقري لتضرب بقوة احتياطي الطاقة العصبية الموجودة في قاعدة العمود وتطلقها).

5- انسحاب الحواس عن كل الأشياء التي نحسّ بها. أو برايتاهارا (Pratyahara)، بشكل يشبه كثيراً انكماش السلحفاة داخل قفصها الصدفي وذلك بإخفاء رأسها وأعضائها في الداخل، وتقوم هذه الخطة بإغلاق العالم الخارجي.

6-التركيز، أو ذارانا (Dharana)، التي يتم فيها بقاء الذهن مشدوداً إلى تأمل فكرة أو غرض واحد حتى يصبح فارغاً من كل شيء سواه.

7- التأمل الباطني، أو ذيانا (Dhyana)، وهي حالة من نصف الوعي التي تمهد للانتقال إلى الخطوة التالية.

8- السامادي (Samadhi)، وهي غيبوبة روحية يذوب فيها العقل، الذي أصبح الآن مفرغاً من كل محتوى ولا يعود واعياً لشيء ولا لذات، في المطلق ويصبح واحداً مع الواحد.

الخاصية المركزية للممارسة اليوغية، سواء في هذه الصورة أو في صورها الأخرى، هي استخدام العقل لكبت حركاته الواعية الخاصة به، وكون الجسد بكامله قد تدرب وانضبط بحيث يساعد في التوقف التدريجي للوعي واستحضار حالة من النشوة الصافية الخالية من التفكير ومن الإحساس والنتيجة هي الشعور بتحرير كامل للذات الحقيقية من العالم الخارجي والسببية الطبيعية.

هناك نوع لاحق أكثر باطنية من أنواع اليوغا يجري النصح به من قبل أساتذة اليوغا، يسمى هاثا يوغا (Hatha Yoga)، أو «يوغا القوة»، إنها تفهم البدن على أنه مترابط الأجزاء داخلياً بواسطة العديد من «القنوات» أو ناديس (nadis) (الشرايين والأوردة والأعصاب)، ثلاثة منها هي أكثرها أهمية، اثنان منها يجريان على طول جانبي العمود الفقري ويربطان الحقوين بالحنجرة، ويجري الثالث، المعروف باسم سوسمنا (Susmna)، داخل العمود الفقري من الكاكرا

(Ackra)، أو مركز القـوة (حيـث ترقـد غـدة الكونـداليني Kundalini) خلـف الأعضاء التناسلية، صعوداً عبر مراكز القوة في قمة الرأس إن هدف الهاثـا يوغـا هو إثارة «القـوة الأفعوانيـة» للكونـداليني ودفعهـا للنـهوض بقـوة عظيمـة عبر الكاكرات الأخرى أو «عجـلات القـوة»، وإحـداث اسـتنارة الـوعي في الـرأس (سامادي Samadhi).

هناك مزاعم غريبة بخصوص القوى الخفية المصاحبة لإتقـان اليوغـا، فهـم يقولون بأن اليوغي يصل إلى مرحلة يستطيع معهـا الارتفـاع في الهـواء وتخطـي حدود المكان والزمان، وأن يكون في عدة أماكن أو أزمة في وقـت واحـد، أو يستطيع الحصول على قوى وصفات أي شـيء يرغـب في التركيـز عليـه، لكـن الهدف الأساسي لليوغا ليس أياً من هذه الأشياء بـالطبع؛ إنـه بـالأحرى اختبـار الحرية الكاملة والمطلقة للذات وخلاصها من الروابط الأرضية.

نظام الفيدانتا Vedanta:

اسم نظام الفيدانتا مشتق من مصدر عقائده الرائدة، الأوبانيشاد، التي كانت معروفة عموماً باسم الفيدانتا ـ أي «الأقسام الختامية من الفيـدا»، لقـد احتـوت الأوبانيشاد على أساس مثيرٍ للتأملات المستقبلية، ولاسيما الرسائل الـتي كانـت تنحو باتجاه إيمانٍ فلسفي بوحـدة الكـون أو الوجـود. قـد يـرفض المحـافظون السائرون على نهج المفسرين الحرفيين، من أمثال جايميني[1]، أن يتزحزحوا عن مواقعهم الأصولية؛ وقد يواصل المتأملون، من أمثال كاندا[2] وكابيلا، بحـسهم العام تأكيد حقيقة كل من العالم والنفوس الفردية. لكن الليبراليين والراديكـاليين الذين كانوا متأكدين من أن الحـدس أو الاستبـصار يتفـوق علـى الحـس العـام

(1) مؤسس نظام بورفا ـ ميمانسا الواقع في المرتبة الخامسة من الأنظمة الأرثوذكـسية، وهـو أقلها فلسفية، وهو ملتصق بعقيدة الإلهام الحرفي للفيديات الأربع وكـان يكفيـه معرفـة أن البراهمان والفيداس والالتزام بهما يؤدي إلى تحرره.

(2) مؤسس نظام الفايشيشيكا، الواقع في المرتبة الثانية، وقـد طبّـق طرائـق منطقيـة لدراسـة العالم الخارجي الذي هو حقيقة موجودة بذاتها.

ويتخطاه، اندفعوا بحماستهم التأملية للدعوة إلى عقيدّة كونية وحدانية تقول بأن العالم الخارجي والوعي الإنساني هما شبيهان بالمايا أو بجوانب من وهم كوني ينبع من طاقة مبدعة آزاية، واستنجدوا بسلطة الأوبانيشاد لدعم آرائهم وقد وقف الفكر الهندي المتقدم إلى جانب هؤلاء.

إن أول محاولة لوضع تعاليم الأوبانيشاد في وحدة الوجود ضمن نظام فلسفي متماسك نجدها في الحكم الصعبة للفيدانتا سوترا (Vedanta Sutra). ويقال إنها من إعداد بادارايانا (Badarayana)، المعلم المشهور الذي عاش، كما هو محتمل، إبان القرن الأول قبل الميلاد.

وكانت حكمة شديدة التكثيف والبلاغة اللغوية ومن الجزالة بحيث بدت بالنتيجة مبهمة وغامضة، حتى أن شروحه الشفوية الخاصة بدت ضرورية لجعلها مفهومة عندما كان لا يزال على قيد الحياة. تواصلت مثل هذه التفاسير الشفوية إبان القرون الميلادية اللاحقة، وتمخض عنها في النهاية ثلاثة أنظمة مختلفة من فلسفة الفيدانتا ـ تلك التي أسسها سانكارا (788 - 820م)، ورامانوجها (1040؟ - 1137)، وماذفا (1119 - ؟).

يدعى نظام سانكارا الفكري «باللا ثنوية» (أدفايتا Advaita)، لأنه يعتقد أنه بينما لا يشكل العالم (براكريتي) والأنا الفردية (جيفا) وبراهمان شيئاً واحداً بالمطلق، إلا أنها لا توجد في الحقيقة بشكل مستقل الواحد عن الآخر، وهي في الواقع «ليست مختلفة»، و«لا اثنين» (ولا حتى ثلاثة أو أكثر). إن براهمان غير المشخص وغير الموصوف هو بكليته خارج نطاق التجربة الإنسانية (أي غير اختباري بالمطلق)، ففيما عدا براهمان الخالد، الذي لا يفنى، والكينونة الكاملة، كل شيء هو «مؤقت، كدر، لا قوام له، مثل نهرٍ جارٍ أو مصباح مشتعل، تنقصه الألياف كالموز، مظهره كالرغوة، أو كالسراب أو الحلم»؛ إنه باختصار نتاج المايا. فالعالم التجريبي هو بهذا الشكل عالم ظواهر، لا موجود ولا غير موجود، وغير قابل للشرح حقيقة؛ إنه «يتكئ» على براهمان باعتباره أساساً له، لكن براهمان لا تصله به صلة السببية؛ لأن الكون قد ظهر بالفعل، عبر المايا، على يدي إشفارا، المظهر المبدع والشخص البراهمان المستتر.

من الممكن تتبع مصدر وجهة النظر هذه والعودة بها إلى الأوبانيشاد المتأخرة، التي تعلن في أبانيشاد الشفيتاسفاتارا (Shvetasvatara)، على سبيل المثال:

«الشعر المقدس، القرابين، الاحتفالات، المراسيم،

الماضي، المستقبل، وكل ما تعلنه الفيدا

إن صانع الوهم يعكس إلى الخارج

هذا العالم كله من براهمان

وبداخله تُحتبس النفس الجزئية [جيفا] بطريق الوهم.

علينا الآن معرفة أن الطبيعة [براكريتي] هي وهم.

وأن الرب القوي (إشفارا) هو صانع الوهم».

لكن لا يقال إن الوهم هو شيء مطلق. لقد كان سانكارا (Sankara) مخلصاً لروح الفلسفة الهندية في معاملته لهذه النقطة بدقة عظيمة. فابتدأ بإنكار جوهرية عالم الظواهر واعتباره مايا، وتجنب بذلك الصعوبة التي واجهتها فلسفة السامخيا بقولها أن كلا النفس والعالم حقيقيان بشكل متساوٍ وهما مترافقان ومتشاركان لكنهما ليسا متصلين، كما تجنب المشكلة الناشئة في البوذية عن إلغاء النفس في الوقت الذي تؤكد فيه على حقيقة تكرار التناسخ الدائم. وطبقاً لسانكارا، يتعامل الإنسان مع شيء ما حقيقي عندما ينظر حوله، لكنه يعتمد على حواسه من أجل المعرفة. والعالم اليومي الذي تحدث فيه تجربته إنما هو إطار مرجعي زمني مكاني ذاتي من خلاله يدرك «الحقيقي» بطريقة مضللة، وهنا يسوغ له جهله فكرة أن موضوع خبرته الحسية هو عالم الحقائق، في الوقت الذي يلعب فيه هذا الجهل كقوة ناشطة تبني العالم اليومي من حولنا بشكل مخادع، يشبه رؤية حبل ملقى على قارعة الطريق قبل الفجر والاعتقاد بأنه أفعى، أو رؤية عمود عن بعد والاعتقاد بأنه إنسان . وهنا فإن الاعتقاد بأن المرء قد رأى أفعى أو رجلاً، في مثل هذه الظروف، هو خضوع غير نقدي «للجهل»، أي لتلك القوة الصانعة للوهم التي تنتج علام الظواهر.

يضاف إلى ذلك، أن الاعتقاد بالحقيقة المستقلة للنفس الفردية، والذي يتشكل من خلال التجربة العادية، هو حركة في عالم المايا والحصول على نوع متدنٍ من المعرفة، أما معرفة أن ذواتنا وبراهمان – أتمان ليست اثنين، فإنها فهم للحقيقة والحصول على نوع راقٍ من المعرفة. وبالطريقة نفسها، فنحن إذا ما عزونا الموضوعات المحسوسة في الزمان والمكان (في حال القبول بحقيقتها) إلى الخالق إشفارا، المبدأ الإلهي الحي (الذي يعبد تحت أسماء شتى مثل فيشنو وشيفا وراما)، فإننا نحصل على فهم للحقيقة المطلقة عن طريق الظواهر التي يصنعها الجهل. وفي الواقع ليس هناك سوى براهمان – أتمان الموجود الأوحد الخالد بلا مكان ولا زمان. وعن حق قالت الأوبانيشاد:

تات تفام آسي (Tat Tvam Asi)! أي «ذاك هو أنت». والتحرر من الكابوس الطويل الذي رسمته دورة الولادة الثانية لا يتحقق إلا برفع حجاب الجهل الذي يمنع المرء من معرفة أن النفس تقترن دائماً وأبداً مع براهمان. ومن الممكن النظر إلى هذه النقطة على أنها ذروة منطقية لتأملات الأوبانيشاد القائلة بوحدة الكون.

لكن سانكارا تجاهل حياة التقوى التي تمارسها الجماهير أثناء وضع إطار لفلسفته. وانصب جل اهتمامه على العودة إلى الفيدا والأوبانيشاد وتفسيرها على أنها تقدم التحرر النهائي من خلال فلسفة أدفيتا (اللا ثنوية) فحسب. كانت الفرق التي استلهمت عبادة الآلهة والانقطاع إليها قد ظهرت قبل زمنه بفترة طويلة، ولكن سانكارا اعتبر إيمانها بالآلهة شيئاً خاطئاً في الأساس، وفي أحسن الأحوال لم يجد للحياة التقوية إلا قيمة نسبية.

لكن الدعاة إلى البهاكتية وجدوا مناصراً قوياً عندما تصدى راما نوجا للدفاع عن حياة التقوى عموماً والطريقة الفيشنية خصوصاً محاولاً البرهان على أنها فيدية أو أرثوذكسية بحق، وما هو أكثر من ذلك، أن البهاكتية تملك كطريقة للنجاة حقائق تساندها وتدعمها.

كان رامانوجا مؤمناً بوحدة الكون بمقدار ما كان يؤسس نفسه على نصوص

من الأوبانيشاد مثل البريهادارانياكا (3:7،3) حيث نجد الإشارة إلى أن براهمان هو الضابط الباطني لكامل العالم في مختلف أجزائه. ثم إنه أيد عقيدته هذه وتحديده (من هنا كان أحد أسمائه «التوحيد المؤهل») بالعثور في الأوبانيشاد، وفي البهاغافاد جيتا، ليس على تأكيد على وحدة جميع الأشياء والكائنات في براهما فحسب، بل وعلى تشديد على التمايز والاختلاف أيضاً. واستنتج أن العالم المادي، والنفوس الفردية، والحقيقة النهائية أو الكائن الأعلى هي حقائق واقعة كل على حدة ولو أنها غير قابلة للانقسام، لأن أول اثنين منها يشكلان «جسم» ثالثهما، أي الكائن الأعلى ؛ فهي الصور التي من خلالها يظهر اللّه نفسه. فالحقيقة المطلقة في كينونة شخصية وليست لا شخصية، واسمها فيشنو (vishnu). وباختصار، فإن فيشنو هو براهمان. من هنا فإن الحقيقة النهائية ليست مجردة من الصفات وغير معلومة، كما يقول سانكارا، وإنما شخص ملموس موهوب بكل الصفات الحسنة، عالم بكل شيء، منبث في كل مكان، مالك لكل القوة والحب، ورحيم. وهو يكشف عن نفسه كإله بطرق خمس. أولاً، هو يظهر نفسه للنفوس المتحررة في مدينة سماوية حيث يجلس على شيشا (shesha)، الأفعى الكونية، تحت ظلة من الجواهر، وتخدمه لاكشمي (Lakshmi) وقرينان أخريان. ثانياً، يظهر نفسه. في عملية جمع العلم والمعرفة، وفي العلم ككل، في الخلق، والحفظ، والديمومة، وقوى الحكم، والقدرة على التغلب على المعارضة. ويظهر مرة [ثالثة]، في صورة عشرة تجسدات إلهية سوف يجري وصفها لاحقاً. رابعاً، إنه يسكن قلب الإنسان، ويرافق بالمخلصين له إلى أي مكان يذهبون. ويظهر أحياناً في الأحلام. أخيراً، قد يقدم نفسه في الصور التي يصنعها الناس له. إن أفضل هدف للإنسان - والقدر السعيد الذي يتوقعه الذين يمنحون فيشنو الإخلاص (بهاكتي) – ليس الذوبان في مطلق لا شخصي (ولو أن ذلك قابل للتحقيق) ولكن رحلة إلى جنة يُستمتع فيها بحضور فيشنو بوعي كامل.

وهناك تفسير ثالث للفيدانتا يعود إلى ماذفا من القرن الرابع عشر الميلادي دعي «بالمدرسة الثنوية». يرى ماذفا أن النفس الفردية لا يمكن أن تتحد أو تقرن

بالنفس المطلقة أو العلوية، هنا في هذا العالم أو في العالم الآخر. وتعتبر رؤيته رؤية توحيدية لأنه اعتقد بأن النفوس الناجية ستتمتع ببركة حضور النفس العلوية (فيشنو)؛ أما النفوس الأخريات فإنها محتومة إما بخلود أبدي في الجحيم أو في تناسخ لانهائي. كيف تتأتى النجاة إذن؟ يقول ماذفا إنها تأتي عبر فايو، إله الريح، ابن فيشنو. إنه واسطة النعمة الإلهية، ونوع من الروح المقدسة أكثر من صدى للإسلام والمسيحية، اللتين كانتا معروفتين في الهند بحلول ذلك الوقت (أي زمن ماذفا). وكان لها، مثل تفسير رامانوجا، تأثير هائل ليس على أتباع فيشنو فحسب، وإنما على الهند بكاملها. فكثير من الحركات الفكرية الليبرالية العصرية تعود في موقفها العام، إن لم يكن في جوهر معتقداتها، إلى راما نوجا أو ماذفا، او كليهما معاً.

5- الهندوسية الشعبية:

لم يكن لعامة الهندوس فهم واضح لأي من المسائل التي سبق لنا مناقشتها أعلاه. فقد واصلوا كونهم متدينين بالأسلوب التقليدي الذي كان سائداً في أماكنهم المحلية. ووجد المراقبون الغربيون في خليط طقوسهم ومعتقداتهم عبادة للشياطين، وتقديساً لحيوانات، وإخلاصاً لأرواح القرية ولآلهة ثانوية. كل ذلك مع أو بدون عبادة الآلهة العظام لمجمع آلهة الهندوس. وغالباً ما عبر الموظفون البريطانيون في الماضي، في أوراقهم وتقاريرهم الرسمية عن أحكام، صحيحة كانت أم خاطئة، شبيهة بما يلي:

«القروي العادي، الذي لا يلقي بالاً في حياته اليومية لمستقبل وجود لاحق، هو إنسان قانع بعبادة آلهة القرية الصغار الذين يتطلع إليهم من أجل المطر والمواسم الخيرة والنجاة من الطاعون والكوليرا.. فهناك، كما كان الحال سابقاً، ديانتان: ديانة للعمل اليومي لمواجهة متطلبات الوجود اليومي، وديانة أرقى، معروفة للبراهمة فقط... التي لا يحاول الإنسان العادي فهمها».

تكاد الهندوسية في بعض المناطق أن تكون غير موجودة، وعوضاً عنها هنالك نوع بدائي من عبادة الأرواح الحالة في مظاهر الطبيعة. إن شبه الهندوسية

هذه شائعة بين خمسين مليوناً من الذين «لا يلمسون». لكنها ليست في مثل هذا الشيوع خارج جماعة المنبوذين. ويمارس معظم الناس في الهند الهندوسية الأرثوذكسية بالمشاركة مع الأشكال البدائية الشائعة في أماكنهم المحلية. ففي القرية ذاتها تتواجد المعابد الضخمة المخصصة لعبادة كبار آلهة الهندوس وفيها البراهمة الذين يقودون الطقوس بشكل صحيح إلى جانب حجارة على جوانب الطرق أو أشجار أو مقامات صغيرة مقدسة لآلهة القرية الصغيرة وأرواحها. ويلجأ القرويون إلى هذه الأخيرة في العبادة «دون حاجة إلى رجال دين»؛ إن الحاجة التي تدفعهم هي تلك التي للإنسان العادي في كل أنحاء العالم، وقليلون هم الهنود الذين يحاولون منعهم وصدهم. فالبراهمة يسمحون بهذه الممارسة إلا أنهم ينأون بأنفسهم عنها إلى هذا الحد أو ذاك.

الفرق وآدابها:

خلال فترة الغوبتا (Gupta) 200-700م أي عندما دخلت الثقافة الهندية عصرها الذهبي، ولا سيما في ظل أباطرة الجوبتا أنفسهم (320-570م)، بدأ ظهور معلمين للعامة سعوا من أجل تلبية الحاجة الشعبية إلى الطقوس والرموز والصور التي كانت ستوفر للناس فهماً أكثر وضوحاً لأشخاص الآلهة (الإشفارات Ishvaras) الذين كانوا إلى جانب امتلاكهم لقوى كونية، قريبين بما يكفي لأن يتم الاقتراب منهم عن طريق عبادة البهاكيتي والتوجا. وكان شكل من البهاكتية العاطفية شاع بين التاميل في جنوب الهند قد جرى التعبير عنه من قبل الشعراء الدينيين والمنشدين ورواة الحكايا ممن كان لبعضهم مكانة الأنبياء والقديسين في حياتهم. وأصبح لبعض الناس الملهمين من بين العاكفين على عبادة شيفا تسمية أطلقت عليهم وهي نيانار (Niyanar)، أي القادة، بينما سمى العاكفون على عبادة فيشنو قادتهم باسم «ألفار» (ALVARS)، أي «المتعمقون» أو «الغائصون في الأعماق».

وهكذا، شهدت أجزاء الهند كلها نشأة فرقٍ سيطرت على المشهد الديني حتى الزمن الحاضر. ومما لا شك فيه أن كلمة «مذهب»، بما تحمله من معاني الالتزام والولاء الصارم، لا تصلح لوصف معظم الهندوس، لأنهم يحتفظون

بحريتهم في عبادة مختلف أنواع الآلهة تبعاً لما تمليه الحاجة. لكن يجد كثير من الهندوس، مع ذلك، رضى أكبر من خلال كونهم يشكلون جزءاً من مجموعة دينية متميزة لها أدبها الخاص وقادتها وطقوسها. أما أكبر هذه الفرق فكانت الشيفايتية (Shivaite) نسبة إلى شيفا والفيشنوية (Vishnuite) نسبة إلى فيشنو. ويبدو أن الفرقة الأولى، بتنوعاتها العديدة، كانت هي المسيطرة على المجموعات الأخرى خلال الألف سنة التي أعقبت عام 100م. وكان الشيفايتيون هم من طوروا، إبان الفترة من القرن 7 إلى 12 ميلادي، تلك العلاقة بين النشوة الجنسية والدين، والتي برزت بشكل واضح في طقوسهم الشاكتية shaktism (نسبة إلى شاكتي قرينة شيفا) وعمارتهم وفنهم في النحت والأدب. ثم أخلو المشهد. فمنذ 1100م وحتى اليوم جاء دور الفيشنوية في كسب الجزء الأكبر من عامة الشعب. ووُجد فيض من أدب جديد اعتبر سبباً ونتيجة في آن معاً لكل ذلك.

كانت كتابات الفيجا والأوبانيشاد والذارماشاستراس قد أصبحت، بحلول نشأة هذه الفرق، مجالاً خاصاً للبراهمة ولأولئك الذين تابعوا التعليم البرهمي. أما ملاحم الماهابهاراتا والرامايانا فقد ضربت على الوتر الحساس لدى عامة الهندوس من خلال التشديد، ولا سيما في البهاغافاد غيتا التي أقحمت في الماهبهاراتا، وبذلك أفسح المجال لنشأة أدب الفرق. ومع نمو الولاءات الخاصة، نهض الأدب ليمد الميثولوجيا والتأملات في هذا الاتجاه أو ذاك. ولقد شكلت هذه الكتابات ما يعرف بأدب البورانا أي القصص القديم، وأدب التانترا أي التعاليم الأساسية. ومع أن التعاليم كانت تركز على المساواة بين شيفا وفيشنو الذين كان أحدهما يكمل الآخر، إلا أن المنافسات والعداوات نشأت عند نقاط معينة بين أتباع هذا أو ذاك، وجرى التعبير عن معتقدات مختلفة في البورانات (جمع بورانا) التي جرى الاتفاق عموماً على مصداقية ثمانية عشر منها. هذه البورانات تنقسم إلى ثلاث مجموعات، وكل مجموعة تعظم أحد الآلهة الثلاثة براهما وفيشنو وشيفا، وتمنحه رتبة فوق الجميع.

وتعد البورانات إذا ما أخذت في كليتها، كنزاً لا ينضب من الفلكلور والأسطورة، وبعضها غني بالرموز إلى حد كبير. وعندما تحتل شاكتى قرينة شيفا مركز الاهتمام، تظهر لدينا التانترا بديلاً عن البورانا للتعبير عن العلاقة بين الذكورة والأنوثة على المستوى الكوني والبورانا تعني الكراس التعليمي وهي المعادل الأدبي للتانترية.

إلى هذا الأدب الغزير، يجدر إضافة المجموعات الشعرية التعبدية الثمينة جداً بالنسبة لتاميل جنوبي الهند، والمقدرة كثيراً في أماكن أخرى، مثل ترانيم نيانار (Nayanar) في التينوماري الاثنتي عشرة (Tinumari) والالفار (Alvars) في الديفيابراهادام Divyaprahadham.

وعلى العموم، فقد زود هذا الأدب ذو التوجهات البهاكتية الإنسان العادي بالقصص والرموز التي احتاج إليها لديمومة حياته التقوية؛ بل وحل في الحقيقة محل الأدب الفيدي الكلاسيكي في الحياة الدينية للإنسان العادي. كان البراهمة مدركين لذلك، واستطاعوا الحفاظ على نصيب لهم في هذه الديانة الشعبية من خلال تقديم فكرة رفيعة عن الثالوث الإلهي الرئيسي.

الثالوث الإلهي المعظم:

أقر البراهمة منذ زمن مبكر يعود إلى أيام غوبتا بوجود كينونات ثلاث: براهما[1] الخالق، وشيفا المدمر، وفيشنو الحافظ – باعتبارها تمثل الحقائق الكونية. ومع مرور الوقت، راحت هذه الآلهة الثلاثة العظيمة تستوعب فيما بينها، وبالتدريج، وظائف عشرات بل ومئات الآلهة المحلية. وقد برر البراهمة وجودها على النحو التالي: لقد قالوا بأن براهمان – أتمان، أو الحقيقة النهائية اللا شخصية، يحقق ظهوراً دينياً مهماً ثلاثي الأبعاد، أو تريمورتي، من خلال الآلهة المشخصة التي تمثل الوظائف الإلهية للخلق والتدمير والحفظ، على التوالي.

(1) براهما هنا بصيغة المذكر وليس الحيادي.

براهما (Brahma):

من بين الآلهة الثلاثة العظيمة، تعدّ عبادة براهما، الخالق، الأقل انتشاراً ولا نجد إلا بعض المعابد المخصصة له الآن. ومن الممكن مقارنته مع «الإله العالي» للشعوب البدائية، الذي لم يعد له من دور فعال على الأرض بعد أن أكمل عملية الخلق وانتهى منها. إلا أنه يلقى مع ذلك احتراماً عميقاً. وتصوره الأعمال الفنية في هيئة شخص ملكي ذي رؤوس أربعة يقرأ الفيدا بإمعان، ويظهر ممتطياً أوزة برية بيضاء، في رمزية إلى ابتعاده وعزوفه عن مخالطة الآخرين.

شيفا (Shiva):

يعتبر شيفا من آلهة آسيا العظام، وقد أطلق عليه أتباعه لقب الماها ديفا (Mahadeve) أي «الإله العظيم»، وهو جدير بهذا الاسم. وشخصيته هي الأكثر تعقيداً، ولها بعض الجوانب المدهشة. وكما هو حال الإله رودرا المخيف من الزمن الفيدي، فقد حافظ شيفا على دور الإله المدمر، وعلى حد قول الياجور فيدا فإنه «المتوعد، والسفاح، والمكدر، المتسبب بالألم والكرب». إن حضوره محسوس في «سقوط ورقة شجرة»، ويستحضر المرض والموت، فهو بالتالي «قاتل الإنسان». كما أن حضوره محسوس عند محرقة الجنازة، ويجب أن يُكرم هناك. لكنه ليس شراً محضاً، وذلك بدلالة اسمه الذي يعني «الميمون». ولعل من المثير للاهتمام التأمل في أصل اسمه الذي يعود إلى الإله رودرا. فقد كان رودرا عند نهاية العصر الفيدي مثيراً للرعب لدرجة أن اسمه لم يذكر بالمرة، وكان ذلك منسجماً مع المثل الأوروبي، «اذكر الشيطان، وستجده حاضراً». وراح الهنود – الآريون يتحدثون عنه/ كالفلاحين الأوروبيين في ظروف مشابهة، مفضلين ذكره من خلال ألقاب وصفية. وبعد طول وقت أصبحت كلمة «شيفا»، أي الميمون التي استعملت في البداية تسمية لآلهة أخرى، محصورة به فقط. إن بإمكان شيفا أن يكون ميموناً إذا أراد، ولكن الإشارة التكريمية إليه بهذا اللقب سوف تحثه على أن يكون ميموناً فعلاً.

وهناك أسباب تدفع للاعتقاد بأنه امتلك جانباً مساعداً وبناءً. فقد كان في الأساس إلهاً جبلياً كلف بالقيام بغارات عقابية مدمرة على السهول، لكن أولئك الذين تمكنوا من التغلغل داخل حصنه الجبلي اكتشفوا أن عنايته ورعايته سمحتا بنمو أعشاب طبية تشفي الناس. فهل أن اهتمامه الوحيد ينصب على التدمير؟ ألم يكن حضوره المتكرر «بركة مستوردة»؟ بدأ الناس يشعرون تدريجياً أن شيفا كان يدمر من أجل إفساح المجال لحصول خلق جديد. مما لاشك فيه أنه كان يتجلى في «سقوط ورقة الشجرة»؛ إلا أنه اهتم أساساً بتحقيق الأمل الذي عبر عنه شيللي جيداً: «إذا ما أتى الشتاء، فهل سيتأخر قدوم الربيع»؟ وعلى كل فإن الدمار لا يخلف نتائج دائمة في بلدان مدارية. فموت الحياة النباتية وتفسخها ليس سوى مقدمة لنشأة أشكال جديدة من الحياة، تتغذى عليها الحياة الإنسانية. ثم إن الموت في بلد يسود فيه الاعتقاد بالتقمص يعني تحرراً فورياً تقريباً وتحولاً إلى حياة جديدة. كل هذا قد ساهم في توسيع صلاحيات الإله شيفا بطريقة إيجابية.

فلقد أصبح مقترناً بعمليات التكاثر في كل مجالات الحياة – النباتية والحيوانية والإنسانية. كما يبدو أنه اكتسب الرمزية القضيبية وخصائص آلهة الخصب في الهند ما قبل العصر الآري، وتم تمثيل الطاقة الجنسية التي اقترن بها في نظر عباده بشيئين. كان أتباع شيفا يظهرون إجلالاً عظيماً للغز القوة الخلاّقة الإنسانية والإلهية أثناء تعبدهم في معابدهم، كما في بيوتهم، ويتقربون من هذه الرموز بإخلاص كبير وبالإجلال والتعظيم نفسه. إن عباد شيفا الذين أسسوا فرقة لهم في القرن الثاني عشر وسميت باللينغايات (Lingayats)، والتي يبلغ عدد أفرادها حوالي ثلاثة ملايين شخصاً اليوم، كانوا يحملون معهم حجر صابونة تمثل عضو الذكورة لينغام يعلقونها حول رقابهم عادة، ولا يظهرون في العلن بدونها إطلاقاً.

وبتطوير أكبر لهذا الحشد من الأفكار، يصبح شيفا رمزاً للحياة نفسها، كقوة أو طاقة بحتة. وغالباً ما يجري عرضه وهو يرقص فوقه جسد شيطان الوهم يلوح بأذرعه الأربعة في الهواء، حاملاً طبلة صغيرة بواحدة، ومشعلاً أو سراجاً بأخرى، ويظهر من خلال وقفته على رجل واحدة جسماً مليئاً بالحيوية، حيث

نستشعر أن رقصته تقود إلى تسارع دورات الموت والولادة. وهناك شواهد إضافية على حيويته يوحي بها منح شيفا عيناً ثالثة توضعت بشكل عمودي وسط جبهته، وتصويره بلون أزرق وعنق داكنة مطوقة بقلادة من الأفاعي، وتصوره بعض الصور الأخرى بخمسة أو ستة وجوه تتنوع تعابيرها، وكلها، إذا ما أخذت سوية، توحي بصفات وقوى متعددة.

قد يكون من المدهش للوهلة الأولى أن يكون شيفا هو راعٍ للرجال القديسين والنساك وحامٍ لهم، وكثيراً ما يجري تمثيله بهيئة تأمل عميق، جسده العاري ملطخ بالرماد، وشعره مضفور في زي ناسك. أما تبرير هذا السلوك النسكي عند شيفا فيبدو شيئاً يشبه ما يلي: الناسك «يدمر» ذاته الدنيا ليسمح للذات العليا أو الروحية لتعبر عن نفسها؛ ويجب قهر الجسد كي تتحرر الروح، كما يجب اجتثاث كل الرغبات والشهوات الدنيوية. وتكون النتيجة تحقيق قدر من القوة، إن إعادة التوليد هذه هي بالضبط ما كان يطمح شيفا إلى تحقيقه، فهو يقف إذن إلى جانب النساك.

وقد لاحظ لسير تشارلز إليوت بحق:

«تملك الشيفانية، كفكرة وكفلسفة، القوة والحقيقة. إنها تقدم أفضل صورة للقوة التي تحكم الكون بصورته المعهودة، والتي تعيد الخلق وتدمر. ومن خلال ممارستها لهذه المهمة فإنها بالضرورة تمارس الأخرى. ناظراً إلى الأمرين باعتبارهما جانبين من جوانب التغيير.. فالخالق أيضاً هو المدمر، ليس بسبب غضب ولكن بسبب من طبيعة نشاطاته نفسها.. فالبيضة تدمّر عندما يفقس الصوص، والجنين يختفي عند ولادة الطفل؛ وعندما يأتي الرجل إلى الوجود فلا يعود للطفل من وجود».

قرينات شيفا وأصحابه:

حقيقة أن شيفا أصبح يمثل طاقة الحياة بكل جوانبها هو أمر مشهود له بطبيعة أقرانه وأصحابه المتنوعين وزوجته ديفي (Devi)، هي مجموعة شخوص في واحدة، وتحمل أسماء مختلفة في مناطق الهند المتنوعة. من هذه الأسماء

بارفاتي (Parvati)، أي «ساكنة الجبال»، أو أومه (Uma)، أي «النور» وهي بهذه الصفات عطوفة ولطيفة. وهي دورغا (Durga)، «الممتنعة» وتشاندي (Chandi)، «المتوحشة»، وكالي (Kali)، «السوداء، المعينة والمؤذية والمرعبة في آن، تنشر المرض فتثير رعب الناس. ومع ذلك، فهي عدو لدود للشياطين، إنها لطيفة تجاه مختاريها، إلا أنها اعتادت أن تقتات على البشر والحيوانات. وتضع كالي السوداء، عقداً من الجماجم حول رقبتها الداكنة، وتستخدم أذرعها القوية الأربعة كمخابيط لتدمير ضحاياها قبل أن تملأ فمها بلحمهم، لكنها كريمة ولطيفة إلى ما لا نهاية مع أولئك الذين تحبهم ويبادلونها الحب. والناس في البنغال يعزونها كأم عظيمة، أما النساك والرهبان من أمثال راما كريشنا وفيفيكاناندا، فقد كرسوا أنفسهم لها بأقصى درجات الحب والارتباط».

ويرتبط بشيفا أيضاً غانبشا، الإله الذي له رأس فيل، وناندي، الثور الأبيض غانيشا هو ابن شيفا من بارفاتي قرينته الجبلية، ويرمز غانيشا الذي نجده في كل مكان فيه معبد لشيفا، إلى مكر رأس الفيل وقدرته الهائلة على إزالة العقبات من طريقة. أما ناندي الذي تنتشر تماثيله وصوره البيضاء، في معابد شيفا، والذي يقوم ممثله، الثور الأبيض الحي، بالتجول في ساحات المعبد وعبر الطرقات بكل حرية، فإنه القيم على معبد شيفا وحارس ذوات الأربع [أي الحيوانات].

الشاكتية (Shaktism):

تم اعتبار عبارة قرينات شيفا عموماً وكأنها أشكال لقواه النشطة أو شاكتي (Shackti) الظاهرة في الطاقة الأنثوية، وهذه العبادة تشكل موضوعاً ثانوياً للعبادة الموجهة بشكل رئيسي إليه. لكن فرعاً من الهندوسية قد شغل نفسه بعبادة زوجة أو زوجات شيفا، وهي عبارة وصلت في شمال شرق الهند على نحو خاص إلى مكانه الدين المستقل تقريباً. وتحولت إلى شكل من التانترية (Tantrism)، لكن بما أنه توجد تانترية بوذية، فقد جرى تسمية هذه العبادة تحديداً بالشاكتية، وهي من حيث الممارسة تنقسم إلى شكلين الأول يدعى «اليد اليمنى» والثاني «اليد اليسرى».

إن شكل اليد اليمنى للشاكتي يتمتع بجانب فلسفي مهذب؛ وهو يركز على الجانب الأبيض أو الطيب من الشاكتية؛ أي الأطوار الحسنة لطاقة الطبيعة التي ينظر إليها تحت رمز الأم ـ الإلهة، «الجامعة للحياة والموت في شكل واحد». وقد ضخم شعراء بنغاليون ومعلمون هندوس معاصرون، مثل طاغور وراما كريشنا، هذا الجانب من لغز العالم الكوني وحقيقته. وقد قرنوا شاكتي Shakti مع مايا Maya القوة المبدعة للوهم الذي أنتج عالم الظواهر الجميل والمرعب في آن، وهكذا، فإن راما كريشنا أثناء عبادته للإلهة كالي Kali السوداء باعتبارها الرمز المناسب للحقيقة يعلن:

«عندما أفكر بالكائن الأعلى من جهة سلبية حيث لا يبدع ولا يحفظ ولا يدمّر، فإنني أسميه براهمان أو بوروشا، الإله اللا شخصي، وعندما أفكر فيه باعتباره كائناً فعالاً، يبدع ويحفظ ويدمّر، فإنني أدعوه شاكتي أو مايا... الإله الشخصي. لكن التمييز بينهما لا يعني وجود اختلاف الشخصي واللاشخصي. هما الكائن نفسه، تماماً كما هو الحال مع الحليب وبياضه، أو الألماس وبريقه، أو الأفعى وتموّجها، حيث من المستحيل تصوّر هذا دون ذاك. فالأم الإلهية (كالي) وبراهمان هما شيء واحد». «ليست كالي شيئاً آخر سوى ما تسميه أنت براهمان. كالي هي الطاقة الأصلية (شاكتي)... والقبول بكالي هو قبول ببراهمان.. براهمان وقوته هما شيئان مقترنان».

أما شاكني اليد اليسرى فهي بدائية ومتطورة في آن. وطقوسها هي طقوس سحرية وباطنية بشكل أساسي وتعبر دورغا وكالي، من حيث أنهما ممثلتان للجانب الأسود والعنيف لشاكتي، عن التجلي الأمثل للطاقة الإلهية. وأن تتواحد معهما يعني الانجراف نحو تعابير ممنوعة للدافع الطبيعي. ففي الطقوس السرية، حيث التفاصيل المجهولة نوعاً ما، ولقاء الاتباع المنظم بشكل دقيق في «عبادة دائرية» تتميز برقص النساء العاريات وشرب للخمر والدم وجماع جنسي طقسي. ويجري الاستماع بالمحرمات الخمسة بشكل اعتيادي، وهي تحديداً، الخمر (Madya)، واللحم (Maithina)، والسمك (Matsys)، والقمح المطحون (Mudara)، والمجامعة الجنسية (Maithina). ومن المتفق عليه أن الهدف من

اقتراف هذه المحرمات ليس المتعة الحسية المباشرة، وإلا كان في ذلك خطر على الشخص الممارس، بل إن الهدف هو تحقيق السيطرة على الحواس بحيث يرتفع المرء فوق اللذة ليصل إلى التماهي الكامل مع القوة الطبيعية المقدسة، وفي النهاية مع الغرض من ركوب ظهر «النمر» وصولاً إلى النيرفانا.

فيشنو (Vishun):

العضو الثالث في الثالوث الهندوسي العظيم يدعى «الحافظ» (The Preserver). إنه دائم الإحسان. وحافظ للقيم بشكل أساسي، وعنصر فعّال في تحقيقها وتطبيقها. وخلافاً لشيفا المعقد، فإنه المثال الكامل والصبور للحب الإلهي. إنه يراقب من السماء، وكلما شاهد قيماً في خطر أو خيراً في تهلكه، دفع بتأثيره الحافظ دفاعاً عنها. ولذلك، فهو ينافس شيفا في شعبيته بين العامة، وتجتذب قصص نشاطاته الإلهية أتباعاً متزايدين. عادة ما يجري تمثيله بأربعة أذرع، يحمل في ذراعين منها شعارات ورموز سلطته الملكية وهي الصولجان وقرص الرمي، وفي الأخريين شعارات قوته السحرية وطهاراته وهي اللوتس والصدفة. يعلو رأسه تاج عالٍ وإكليل، وقدماه زرقاوان، وكسوته صفراء، وله عينا اللوتس اللتان يعجب بهما الهندوس كثيراً. ويظهرونه في وقت راحته وهو يضطجع على الأفعى الكونية، شيشا (shesha) أو أنانتا (Ananta)؛ وسيلة تنقله هي طائر الغارودا (garuda)، ورمزه سمكة. زوجته، أو الشاكتي، هي إلهة الثروة والجمال المحبوبة لاكشمي (Lakishmi).

إن اكتساب فيشنو لهذه الشعبية العامة يعود في جزء منه إلى الميثولوجيا الفيدية، فهو يظهر في الفيدا على أنه إله شمسي، كما مر معنا. لقد اعتقد الفيديون بأن الشمس تسترد الأرض من الظلمة أثناء مرورها بين الأرض والسماء. وطوروا انطلاقاً من ذلك أسطورة تروي أن ملك الشياطين قد استولى على الأرض، ولكن فيشنو ظهر في صورة قزم يطلب باستكانة وتواضع من العملاق المسرور وعداً بالحصول على مساحة أرض بمقدار ما يستطيع تجاوزه في ثلاث خطوات. وما إن انتهت المفاوضات حتى عاد فيشنو إلى شكله المعتاد

فوراً واستعاد السماء والأرض للآلهة والناس من خلال الإحاطة بها بخطوتين سريعتين، ولأنه لم يخطُ الخطوة الثالثة عبر الجحيم، فقد تركه في عهده الشيطان. وتوفر هذه الأسطورة الأساس العاطفي لطبيعة اهتمامات فيشنو ونشاطاته، والتي كانت وراء بروزه إلى الصدارة الشعبية، كان يُعتقد أنه «يحضر إلى الأرض» كلما دعت الحاجة إليه؛ فقد هبط في صورة قزم، كما مر معنا منذ قليل، كما هبط وتجسد في صورة «راما» البطل في ملحمة رامايانا، وأيضاً في الإله كريشنا البطل المحارب في ملحمة الماهبهاراتا وفي الفولكلور الشعبي. وتضيف الأساطير إلى ذلك عدداً آخر من التجسدات الإنسانية والحيوانية.

تجسدات فيشنو:

يُحدد عدد تجسدات فيشنو تقليدياً بالعدد عشرة، ولو أن الاعتقاد الشعبي يوسع العدد إلى أكبر من ذلك. وهناك تسعة من التجسدات الواردة في القائمة التقليدية قد سبق لها أن حصلت، بينما لا تزال العاشرة على لائحة الانتظار، وقد سبق لنا أن ذكرنا ثلاثة منها. أما في بقية التجسدات فإن فيشنو قد تحول إلى سمكة أنقذت الإنسان الأول، مانو (Manu)، بعد أن جرفه الطوفان العالمي؛ وإلى سلحفاة كانت تسبح تحت جبل ماندارا (Mandara) استعان بها الآلهة في مخض النكتار، رحيق الخلود، من مخيض الحليب، وغيره من المنتجات النافعة الأخرى؛ وإلى خنزير بري رفع بأنيابه الأرض التي غاصت في أعماق البحر إلى السطح، وإلى إنسان – أسد مزق أحد الشياطين إرباً إرباً لأنه كان يحاول قتل والده الذي صلى لفيشنو؛ وإلى بطل محارب برهمي هزم طبقة الكشاتريا هزيمة منكرة لإحدى وعشرين مرة، وأقام في النهاية تفوق البراهمة؛ وإلى غوتاما (Gautama)، مؤسس البوذية، أما التجسد العاشر فسيكون في شخص كالكي (KALKI)، وهو عبارة عن مسيح منتظر بسيف من لهب، يمتطي حصاناً أبيض، سيأتي إلى إنقاذ الفاضل وتدمير الشرير في نهاية الدور الرابع للعالم دور التفسخ والانحلال.

ما هو مهم هنا هو أن بوذا موجود في اللائحة. ويشك المرء في أن إضافة اسم المؤسس العظيم للبوذية إلى تجسدات فيشنو هو مناورة تكتيكية صممت بنجاح

لمصالحة البوذية والهندوسية، لكن إلى أي مدى سهلت عودة البوذية الهندية إلى الهندوسية الأم فهذا ما سوف نعالج في الفصل القادم المخصص للبوذية.

على أن التجسدات الأكثر شعبية بما لا يقارن هي تلك التي لراما وكريشنا، راما هو الرجل المثالي للملاحم الهندوسية، وزوجته هي المرأة المثالية. وكما تروي روايات الرامايانا، كان الزواج السعيد لراما من سيتا (sita)، الأميرة الجميلة من البيت الملكي لميثيلا، قد أعقبه اضطراب عظيم. فملك الشياطين في سيلان رافانا، قبض على سيتا غدراً ونقلها إلى وطنه في الجزيرة. وبحزن عظيم طلب راما المساعدة من هانومان، الملك ـ القرد (أقدم تحرّي في عالم الأدب، وهو الآن إله هندوسي مستقل) كان الملك ـ القرد قادراً على إجراء بحث شامل من فوق رؤوس الأشجار، وتم في النهاية العثور على سيتا. وحارب راما عدوه رافانا وذبحه، وعادت سيتا إلى زوجها بعد نجاحها في اجتياز محنة النار لإثبات حفاظها على عرضها.

وبسبب تداول صيغ متنوعة من الرامايانا في كل أجزاء الهند، فقد أصبح راما يلقى تبجيلاً على نطاق واسع. فهناك الملايين ممن يجعلونه غرض عبادتهم واعتكافهم، وكثيراً ما تعبد صوره بطريقة توحي بأنه ليس مجرد منقذ بطل، بل الإله بكل المعاني. وهناك في الحقيقة طوران في عبادة راما: (1) تعظيم واحترام لراما بصفته بطلاً تجسد فيه فيشنو، و(2) عبادة تمنحه تكريساً حصرياً باعتباره الإله الأعلى.

لا نستطيع في هذا الحيز الضيق التعرض للعقائد الدينية الناجمة عن عبادة ألوهية راما، ولكننا سوف نتوقف هنا عند عقيدة تستحق الذكر، وهي ذات علاقة بالإشكالية الشهيرة التي تدور حول ما إذا كان راما ينقذ بواسطة «قبضة - قرد» أو «قبضة - هرة» - أي بتعاون الإنسان أم بدونه. إحدى المجموعات المكرسة لراما تتحدى أن راما ينقذ فقط من خلال تعاون حر للمؤمن معه؛ إذ على المؤمن التعلق بالإله كما يتعلق صغير القرد بأمه عندما تتأرجح الأخيرة على أغصان الأشجار باتجاه ملجأ آمن. بينما تعتقد المجموعة الأخرى أن النجاة هي من عمل الإله وحده، وأن راما إنما ينقذ من يختارهم عن طريق حملهم خارجاً كما تحمل الهرة صغيرها من جلدة رقبته.

ومع أن راما يحظى بهذا التقدير العالي، إلا أن كريشنا أكثر شعبية، من جهتي كونه تجسداً وإلهاً. إن شخصيته أكثر تعقيداً من شخصية راما، وتقدم جانبين مختلفين ومتميزين ليس من السهل مصالحتهما الواحد مع الآخر. فالماهابهارتا تظهره في هيئة جدية وقاسية، وبطل واسع المخيلة، وهو عبر أحداث الملحمة، يبدو مهتماً بالدرجة الأولى إلى توجيه انتباه الإنسان بشكل أساسي إلى فيشنو، الصورة الإلهية للمطلق، والذي هو تجسيد لها. إنه من هذه الناحية، يطلب تقوى وعبادة غير مشروطة باعتباره الصورة الأرضية لفيشنو، الرب الأعلى للعالم. الكريشنا لآخر هو الذي يظهر في الفولكلور الشعبي، شاب مرح، وقد تناولت المخلية الهندوسية بمحبة طفولته عندما كانت تتكرر زياراته لبيت المؤونة لسرقة الزبدة، وباعتباره أيضاً ولداً لعوباً وسميناً. إن آلاف النساء الهندوسيات متعلقات بعبادته اليومية في هذا الطور، يحملقن في صوره الطفولية البضة بتكريس يعادل ذلك الذي للنساء الإيطاليات تجاه محبوبهن بامبينو – المسيح الطفل. لكن كريشنا هذا ممثل بطريقة أكثر تعبيراً باعتباره شخصية رعوية فتانة. وفي معظم الحكايات الشعبية هو راعٍ مرحٍ لقطيع من البقر، وناي رخيم الصوت على شفتيه ينفخ فيه وهو يتنقل بين القطيع بأحلى الأنغام التي تكسبه محبة الحلابات (GOPIS) اللواتي يداعبنه برغبة جامحة. إنه يوحد نفسه مع المئات من أولئك المتيمات[1]، لكنه يمنح تقديراً للجميلة راذا (Radha)، عشيقته المفضلة فوق الجميع ويحمل أدب الإثارة الذي انبثق لوصف هذا الطور من نشاط الإله بعض الشبه عموماً في لهجته مع أدب الشاكتية، ولو أنه يفضل التعبير من خلال القصص مقارنة بالفلسفة المتاخرة والتانتريه (Tantrism).

إن الفرق التي تمنح كريشنا إخلاصها الكامل، ترفعه إلى مرتبة تعادل مرتبة راما عند مريديه. وفي البنغال، تضع إحدى الفرق راذا في مصاف كريشنا باعتبارها قرينته الأبدية وتوجه المريدين إلى طلب رضا كلا الطرفين بدأب، على أمل أن يتم نقلهم عند الموت إلى خمائل المتعة في جنة بريندبان (Brindeban)،

(1) تقول إحدى البورنات (Puranas) إن هناك ستة عشر ألفاً من المتيّمات.

حيث يمارس كريشنا وراذا الحب إلى الأبد بلذة الشباب الدائم، لكن ليس من غير المتوقع أن الإفراط في الشاكتية من نوع اليد اليسرى يحدث في بعض طقوس كريشنا، ومع ذلك، فإن كل مريدي كريشنا يؤكدون فرضياً حب الإله باعتباره حباً روحانياً وليس بالأحرى رغبة شهوانية جسدية. إن افتتان الحلابات براعي القطيع الإلهي يعطى معنى رمزياً.

عبادة الإنسان العادي اليوم في البيت والخارج:

الإنسان الهندي العادي هو بلا شك، وربما بلا حدود، إنسان مشرك. فمع أن التجربة أو العادة الأسرية تقوده إلى تبني إله (أو إلهة واحدة) باعتباره الراعي أو الحامي الشخصي الذي يضع صورته أو شعاره في منزله ويقدم لها فروض العبادة، ويردّد اسمه بتقوى عند الفجر والغسق، إلا أنه يكرم مع ذلك كل الكائنات الخارقة مهما كانت، وعدد هذه الكائنات غير محدد. واعتاد الهندوس القول إن آلهتهم تقدر بحوالي 33 لكاً، أي حوالي 330 مليوناً.

وباعتقاد مشرك كهذا، فإن القروي العادي ينتقل من مقام إلى آخر وفقاً للحاجة الناشئة. فإذا ما كان يرغب بإزالة بعض العوائق من أمام عمل له فإنه يصلي لجانيشا، ابن شيفا ذي رأس الفيل؛ وإذا ما رغب بقوة جسمانية أعظم من أجل عمل شاق، فإنه يصلي لهانومان، الإله القرد؛ وإذا ما كان والده في حضرة الموت فإنه يتوجه بتوسلاته إلى راما؛ وأمنياته بالتحصين ضد الجدري والكوليرا، أو بالأمان في رحلة ما، أو الاستمتاع بثروة جيدة، أو بعدد كبير من الأطفال، أو السلامة لقطيعه، تأخذه إلى آلهة أخرى بعد. التعظيم الذي يظهره لا يكون بالضرورة في المعبد أو أمام صورة؛ إذ يمكنه أن يصلي في أي مكان، فهو يرى في الحجارة المستديرة الخارجة من قاع النهر إلى جانب الطريق رموزاً لشيفا، وفي الأشجار المزينة بلون الزنجفري (أو السرقون)، قوة الخصب الإلهية في الطبيعة، وفي ظلمة الكهوف إيحاءات بياما، إله الأموات، وهكذا.

في حياته التعبدية، لا يشعر الإنسان العادي بحاجته الشخصية للتعبير عن وعيه الديني فحسب، ولكن بضرورة استمرارية العبادة باسمه طوال الوقت.

وتأخذ العبادة في مكان إقامته أشكالاً مختلفة ثلاثة في آن معاً، أولاً، هو يصلي وفقاً للحاجة الناشئة، سواء أكان ذلك في المنزل أو في المعبد أو في أي مكان آخر. ومن خلال أفعاله الطقوسية ثانياً، يقوم كاهن أو أحد أفراد الأسرة (إحدى النساء، أو ربما والده أو شقيقه أو هو نفسه) بتطبيق بعض الطقوس الأهلية البسيطة باسم الأسرة أمام صورة أو رمز لإله المنزل. ثالثاً، يقوم الكهنة المحليون، باسمه واسم كامل الجماعة بتنفيذ احتفال من الولاء والطاعة ـ بوجا ـ عدة مرات يومياً في المعبد المحلي أو المقام.

لكن ذلك كله لا يلبي حاجات الإنسان العادي بالكامل، إنه يتوق للذهاب إلى بعض الأمكنة المقدسة المكرّسة للحج حيث يمكن أن يتلقى بركات خاصة. ولن نكون قد ذهبنا بعيداً إذا ما قلنا بأن ملايين الهندوس يتلقون شعورهم بالرضى الديني من الحج الذي يقومون به ومن احتفالات المعابد التي يحضرونها. بهذه النشاطات، لا بالتعبير عن إيمانهم عبر البوجا (طقس العبادة)، ولكنهم يمتعون أنفسهم كثيراً بأحاسيس أرضية وأخرى روحانية أيضاً.

فإذا ما أخذنا ديناً مشركاً كالهندوسية، فمن المتوقع أن يتم مضاعفة أعداد الأماكن المقدسة على مرّ السنين، ومن وجهة نظر الهندوسية يمكن القول فعلاً إن الهند تنمو في قداستها طوال الوقت بفضل الازدياد البطيء في عدد الأماكن المقدسة الموجودة فيها، وللأماكن المقدسة صنفان عامان: (1) أماكن مقدسة من حيث هي كذلك، تجعل قداستها من نشأة المعابد والمقامات عليها أمراً لا يمكن تفاديه، و(2) أماكن أصبحت مقدسة بعد إقامة المعابد والمقامات عليها، لذلك من الصعب أحياناً معرفة أي مجموعة يمكن أن نضع فيها أقدام الأماكن المقدسة.

الأماكن المقدسة للنمط الأول قد تأتي إلى الوجود على أية بقعة، على جبل أو سهل حيث يوجد كهف، صخرة مشكلة بصورة غريبة، منفتق في الأرض، ونبع حار أو وقوع العجائب الطبيعية التي أتاحت المجال لنشأة حكاية عن زيارات روحية أو معجزات، لكنها في معظم الحالات متواجدة على طول الأنهار العظيمة.

منذ زمن بعيد والهندوس يعتبرون أعظم أنهارهم ذات قدسية من النبع إلى المصب. لقد مجدت أدبيات البورانا كل منحنى وكل رافد تقريباً مع حكايات عن تجليات إلهية مثل زيارة لشيفا أو لواحدة من قريناته، أو إنجاز مهم لراما، أو كريشنا، أو أية كينونة إلهية أخرى حضرت إلى البقعة فقدستها بمحادثة أو عمل إعجازي. وبالتالي، فإن أتباع مجرى نهر مقدس من منبعه إلى مصبه وبالعكس على الضفة الأخرى إلى المنبع مرة أخرى، مع التوقف عند كل بقعة مقدسة لقراءة أو سماع الأساطير المقدسة مرة أخرى، وزيارة المقامات والانخراط في صلوات التقوى هناك، يعد عملاً يعود على صاحبه بالحسنات. لكن الحجاج لا يقومون غالباً بمثل هذه الرحلة الطويلة والمضنية. إذ يكفي أن يزوروا واحداً أو أكثر من المعابد الكثيرة الممتدة على طول ضفتي النهر المقدس، ويرموا بالورود على سطح ماء النهر، ويستحموا في الفيضان المطهر، ويحملوا ماءه إلى بيوتهم في علب صغيرة لاستخدامها في الطقوس الأخيرة للوفاة وفي مناسبات أخرى.

ويعرف أقدس أنهار الهند ـ الغانج ـ في مختلف أرجاء البلاد باسم «الأم غانجا Mother Ganga»، وتتوضح قدسيته من خلال الأسطورة القائلة بأنه ينبع من تحت أقدام فيشنو في السماء ويتساقط إلى الأسفل على رأس شيفا، ويسيل من بين شعره، وتقع إحدى أقدس البقع على طول مجراه في نبعه الذي يتفجر قوياً وصافياً من جبال هملايا. ويشكل ذلك المكان الموقع المشهور للحج، مركزها هاردوار (Hardwar)، ذو الأدراج الطويلة الهابطة نحو النهر، والجماهير المحتشدة للاستحمام في الماء الجليدي طلباً للتطهر. المكان الآخر الشبيه به هو نقطة التقاء نهر جومنا مع الغانج. وهنا تقع الله أباد، المدينة التي تجتذب ملايين الحجاج القادمين إلى أسواقها الدينية أو ما يعرف بالميلاس (Melas). ومصبات نهر الغانج المتفرعة في شكل دلتا على خليج البنغال هي الأخرى مقدسة، وينطبق ذلك بشكل خاص على جزيرة سوغور «Saugor»، الواقعة ضمن الدلتا وهي موقع للاستحمام المقدس في بداية كل عام.

لكن بيناريس (Benares) هي المكان الذي يذهب إليه معظم الحجاج لغسل ذنوبهم عنهم. وغالباً ما تنتاب الحجاج موجة فرح عارمة عند دخولهم إلى

أراضي المدينة المقدسة حيث تلوح لهم أبراج معبدها من مسافة بعيدة فيخرون على الأرض ساجدين، ويهيلون التراب على رؤوسهم علامة على خضوعهم الروحي، ويتابعون مسيرهم بسرور إلى درج غاتس (Ghats) للاستحمام على طول النهر ويتطهرون بالغطس في المياه المنظفة المقدسة للأم غانجا. وعندما يبدؤون رحلة العودة إلى أوطانهم في نهاية الأمر يكونون على قناعة مثيرة للفرح والاطمئنان بأن جميع ذنوبهم السابقة قد تم التكفير عنها وأصبح المستقبل مضموناً. فإذا ما أصاب مرض قاتل أحد الحجاج وهو لا يزال ضمن الأراضي المقدسة تلك، فإن كل شيء سيسير على ما يرام بالنسبة إليه لأن كل من يموت على ذلك التراب المقدس، ولا سيما إذا ما غُمرت قدماه في النهر المقدس وأُحرق جسده على الدرجة المخصصة لذلك مترافقاً بالطقوس المعهودة، فإنه سيذهب إلى جنة شيفا ذات المتعة اللانهائية.

التنجيم:

منذ زمن غوبتا (Gupta) درج الناس على استقراء الأبراج واستخدموا التنجيم في الهند. ومع أنه سبق للهند الفيدية أن بدأت دراسة النجوم بطريقة دقيقة تستحق أن ندعوها بالاصطرونوميا (علم الفلك) إلا أن الطرائق المفضلة لقراءة توقعات المستقبل تمثلت بتفسير الطالع والأحلام وقراءات مبنية على حجم وشكل الوجه والأعضاء، ومن خلال خصائص معينة كعلامات الولادة وخطوط باطن الكف وأسفل الأقدام. (على سبيل المثال تمّ تفحص بوذا من قبل عرّافين، كما تقول الأسطورة، بعد ولادته بفترة قصيرة وأخبرتهم العلامات الموجودة على جسده وخطوط أسفل قدميه – العلامات الاثنتان والثلاثون للرجل الخارق (سوبرمان) – أنه كان مقدراً له أن يصبح عظيماً). ولكن التنجيم أصبح في عصر غوبتا وأزمنة العصر الوسيط ذا استعمال يومي، ربما لأنه يمكن الاعتماد عليه عند الحاجة دون تأخير، وغدا ممارسة دائمة في مختلف أنحاء الهند اليوم. إن كاهن الأسرة قد يكون منجم الأسرة الذي يقدم المساعدة في تحديد تواريخ الزيجات والرحلات، كما يسود الاعتقاد أيضاً بأنه من حسن طالع الاسم المعطى للطفل إذا ما كان الحرف الأول من اسمه مأخوذاً من النجوم التي

ولد الطفل في ظلها. وعندما تفتش الخَطّابات عن فتاة مناسبة للزواج من أحد الشبان، فإن الخطوبة لن تتم حتى تكون أبراج الطرفين مناسبة. بل وحتى الهندوس المثقفين الذين لم يعودوا يؤمنون هم أنفسهم بمثل ذلك، فإنهم يستشيرون المنجمين مع ذلك قبل القيام بخطوات عائلية مهمة كي يكون جميع المشاركين مرتاحي الضمير حول ما قد يحدث.

حماية البقر:

الباحثون الذين قدروا أهمية فكرة التقمص فشلوا أحياناً في تقدير ملمح مهم آخر في الحياة الدينية الهندوسية ـ وهو تعظيم البقرة. ربما كان هناك ميل أقل للتغاضي عن هذا الملمح المميز في الممارسة الدينية الهندوسية منذ ظهور كتاب كاثرين مايو (K. Mayo). المعنون: «الأم الهند» الذي جعل من هذه المسألة موضع جدال حاد انتشر عبر قارات ثلاث. تقول الآنسة مايو إن الهندوس يضعون البقرة في مثل هذا الموضع من التكريم، بحيث يدعونها تتجول في وحدة لا ينغضها شيء، تعاني وتجوع على طول طرق الهند القاحلة! كانت هناك ردة فعل فورية وساخطة من جانب الهند، وليس هناك من داعية أقل أهمية من مهاتما غاندي الذي تولى حملة دفاع عن مبدأ «حماية البقر»، كما أحب أن يسميه معتبراً إياه «الحقيقة المركزية للهندوسية، المعتقد الواحد المشترك الملموس عند جميع الهندوس»، وبرر ذلك قائلاً:

«حماية البقرة بالنسبة لي من أكثر الظواهر الرائعة في التطور الإنساني، إنها تأخذ الإنسان إلى ما بعد وراء حدود نوعه. البقرة بالنسبة لي تعني مجمل عالم غير الإنسان. يمنح الإنسان ميزة إدراك تماهيه مع كل ما هو حي من خلال البقرة... إنها الأم لملايين الهنود. البقرة هي قصيدة شعر حزينة. وحماية البقرة تعني حماية كامل مخلوقات الله العجمي».

إن صدق المشاعر هنا هو خارج نطاق التشكيك. وبالتأكيد هناك الكثير مما يقال بخصوص الرمزية، ولا يخلو قول الهندوس من قضية عندما يذكرون أن تعظّيم البقرة هو أعلى مرتبة، من ناحية معنوية أخلاقية، من تلك التي للنسر

أو الأسد. لكن موقف الهندوس يبدو أقل تحفظاً مما تشير إليه كلمات غاندي المقتبسة للتو. كانت الهند القديمة قد وصلت مرحلة عبادة البقر. وبكلمات منير ـ وليامس، الذي كتب ما يجري الاستشهاد به كثيراً على أنه ملخص كلاسيكي لعبادة الهندوس للبقر:

«البقرة هي الأكثر قداسة من بين جميع الحيوانات. فكل جزء من جسدها مسكون بإله أو آخر. كل شعرة من شعر جسمها محرَّمة. وكل فضلاتها مقدسة. إذ لا يجوز رمي أي جزء منه لأنه غير طاهر، بل العكس هو الصحيح. فالماء الذي تطرحه يجب حفظه باعتباره أفضل من أي ماء مقدس – فهو سائل يقتل الخطيئة ويطهر كل شيء يلمسه. في حين لا شيء يطهّر مثل روث البقر. وأية بقعة تتنازل البقرة وتُشرفها بما تخرجه من غوطها تصبح منذ تلك اللحظة وإلى الأبد أرضاً مقدسة، وأكثر الأمكنة قذارة تصبح إذا ما طليت بهذا الروث نظيفة فوراً وتتخلص من النجاسة، بينما الرماد الناجم عن حرق هذا الجوهر المقدس هو ذو طبيعة مقدسة بحيث لا يكتفي بتنظيف كل الأشياء المادية، مهما كانت متسخة من سابق، بل ويكفي أن يذرّ على رأس رجل مرتكب للمعاصي حتى يتحول إلى قديس».

وجرى نقل رمزية البقرة بدرجة معينة إلى الثور، وتحرير الثيران المكرسة لشيفا بحيث تستطيع التجوال عبر الطرقات يعتبر عملاً ذا فضيلة كبيرة، وعندما يتم ذلك باسم شخص توفي حديثاً، فإنه ذو منفعة عظيمة له في حياته الآخرة.

كان قتل الأبقار في أزمنة ماضية يستوجب عقوبة الإعدام، ولا يزال الناس يُنبذون لهذا السبب. لقد كان ذلك مصدراً أساسياً للنزاع بين المسلمين والهندوس حيث يقوم المسلمون بالتضحية بها يوم الأضحى، وهي المخلوق اللطيف الذي يمضي حياته وهو يمنح الآخرين غذاءهم. ومنذ تقسيم الهند إلى دولتين إسلامية وهندوسية، أقدمت المناطق الهندوسية على قمع هذه الممارسة.

في مواسم معينة من السنة، تتلقى الأبقار في أجزاء عديدة من الهند التكريم الممنوح للآلهة. فتطوق رقابها بالقلائد، ويصب الزيت على مقدم رؤوسها والماء على أقدامها، في حين تغرورق عيون الحضور بدموع التعاطف والامتنان.

ويستخدم روث الأبقار اليوم بطرق عديدة في معظم قرى الهند الهندوسية: إنه يستخدم كوقود، وعنصر معقم يذوب في الماء المستعمل في غسل الأرضيات وعتبات الأبواب والجدران، وكأحد مكونات الطينة التي تطين بها الجدران، وكدواء. وفي بعض المناطق الريفية، يقوم الرجل الذي هو على فراش الموت بالقبض على ذيل بقرة مربوطة إلى جانب سريره من أجل ضمان انتقاله سالماً من هذه الحياة إلى الحياة الأخرى، وإذا لم يكن بالإمكان إدخال البقرة إلى المنزل فإنه يمسك حبلاً مربوطاً إلى ذيل بقرة خارج الغرفة.

يقول أحد المراقبين، الذين أمضوا سنة وهم مقيمون في قرية شمالية نائية، بإنصاف واضح:

«التهمة التي تقول إن الهند قاسية وغير عابئة بالقطعان عن عمد هي تهمة غير مؤكدة بأي شيء مما رأيته في قريتي. وكقاعدة، فإن القرويين يوفرون للقطيع من الماشية، إما بسبب اهتمامات ذاتية أو لأية أسباب عليا أخرى، أفضل العناية القادرين عليها. وإذا أمضت هذه القطعان أيامها نصف جائعة، فإن أصحابها يفعلون الشيء ذاته».

قداسة البراهمة:

القداسة باعتبارها عنصراً كامناً في الشخصية الإنسانية قد فتّنت الهند في الماضي ولا تزال. ومع أنه قد يتم الاعتراف برجال من طبقات أخرى على أنهم مقدسون (مثل غاندي واللقب الممنوح له). إلا أن البراهمة تمتعوا بعصمة تفوقوا بها على كل الآخرين. وقد جعلت «تشريعات مانو» هذا الأمر واضحاً منذ زمن بعيد. فقد وضعت البرهمي في موضوع «سيد هذه الخليقة»، الذي تعد ولادته «تقمصاً أبدياً للتشريع المقدس». سواء أكان كاهناً أم معلماً (غورو Guru) أم في أي مهنة أخرى، فإن البرهمي هو «الأسمى على الأرض» و«كل ما هو موجود في هذه الدنيا هو ملكه؛ فهو يستحق ذلك على أساس امتياز أصله:

«البرهمي هو ألوهة عظيمة سواء أكان متعلماً أم جاهلاً، تماماً كما أن النار ألوهة عظيمة، النار الساطعة لا تلوث حتى في أماكن الدفن، وعندما تقدم مع قرابين الزبدة

وقت التضحية، فإن قوتها تزداد عظمة ومنعة. وهكذا، ومع أن البراهمة يوظفون أنفسهم في كل أشكال المهن الوضيعة، إلا أنه من الواجب تكريمهم بشتى أنواع التكريم؛ لأن كل واحد منهم هو كينونة ألوهية فائقة العظمة».

أما اليوم، فليس بالإمكان المحافظة على هذه الصفة الغامضة لشخصه إلا بصعوبة بالغة، ومع ذلك فهي لا تزال محفوظة، وبغض النظر عن الأسلوب الذي يتبعه في حياته، فإن قتله أو إساءة معاملته هو دائماً خطيئة فاحشة. ومع ذلك، فمن الخطأ الاستنتاج بأن كل برهمي هو شخص معظم. فمن ناحية نظرية هو فعلاً سيد عظيم بين الرجال، مهما كانت مهنته، لكن من الممكن اعتبار شخص الملك شيئاً مقدساً والنظر إليه في الوقت نفسه باحتقار لروحه أو الاستهزاء بأفعاله. واليوم، عندما نجد البراهمة منغمسين في كل أشكال المهن، ربما كان من الطبيعي أن يتعرضوا للاستهزاء في بعض الحالات، كما كان الحال مع الرهبان في أوروبا العصور الوسطى، بسبب من بعض الخصال الدنيئة. لكن حتى أولئك الذين يضحكون من برهمي قد يتمنون لو كانوا هم أنفسهم مكانه ويأملون أن يصبحوا بعد الموت براهمة في الحياة الآخرة.

من بين البراهمة الأكثر تكريماً في الهند أولئك الذين هم معلمون (مرشدون روحيون) ووظيفتهم هي تعليم الهندوس مبادئ ديانتهم المتركزة بخاصة على حياة البيت والطقوس المنزلية. وغالباً ما يحتفظ بمعلم منهم يقيم بشكل دائم في البيوت في صورة مؤدب ورجل دين، لكنه في معظم الأوقات يخدم عدة أسر في وقت واحد متنقلاً من منزل إلى آخر. وهو في العادة من أصحاب العقول الرفيعة، وشخص أمين وقوة دافعة باتجاه الخير، وتتلخص مهنته بتدريب الأولاد في علوم الدين، وواجبات طبقتهم، وتهيئتهم للانتقال إلى مرحلة الرجولة (في حالة الطبقات العليا الثلاث). قد يوجد بين المعلمين من ليسوا براهمة، وهؤلاء يكونون عادة مرجعيات دينية من خلال تحصيلهم الشخصي.

علينا ألا ننسى هنا «الرجال المقدسين». وهم الساذوس (Sadhus). والسانياس (Sannyasis)، واليوغيون (Yogis) الذين هم من علامات الهند

المميزة. وهناك بعض الاختلافات البسيطة التي تفرق بينهم. اليوغيون، كما يوحي اسمهم، وهم الذين يأملون أن ممارستهم لليوغا ستمنحهم ذات يوم بصيرة ومكانة السانياسيسيين وثم الساذوسيين. السانياسيسيون هم اليوم الأتباع الملطخون بالرماد لشيفا ويقلدون سلوكه النسكي طمعاً في الوصول إلى مكانة الساذوسيين. إن مصطلح ساذو ينطبق على أي شخص ذي قداسة عظيمة، لكن بشكل خاص على من وصل إلى هدفه بالاتحاد الروحاني مع من يعتبره الحقيقة النهائية، واستمتع، بهذا الشكل، بأكثر من تجربة من نوع السماذي (Samadhi) أو الوجد الصوفي، وهو الآن «مقدس» بجدارة. الأكثرية تعيش بلباس كامل بين إخوانهم ويمارسون تأثيراً عظيماً عليهم؛ والأقلية يخرجون، في حمأة جهد مركز، بنصف لباس أو عراة، ملطخين بالرماد، أو مجمدين في صمت لا ينكسر، بعضهم نصف مجنون أو حتى مجانين تماماً. وتشبه الأماكن المقدسة في الهند حجر المغناطيس بالنسبة لأولئك الأكثر تطرفاً منهم، حيث تراهم بالمئات يشقون طريقهم عراة وسط الاحتفالات الطقسية، وبعد مرورهم يندفع الناس لرفع التراث الذي تقدس بآثار أقدامهم، لكي يدهنوا به أنفسهم أو يحملونه معهم إلى أماكن إقامتهم.

الغرب على معرفة بصور الرجال الهندوس المقدسين الذين يعرضون ضبطهم لأنفسهم بالاضطجاع على أسرة من المسامير، أو الجلوس بين النيران أو تعليق أنفسهم والرأس إلى أسفل في الدخان، أو يحملقون في قرص الشموس دون انحراف حتى يفقدوا أبصارهم، أو يضعون سلاسل ثقيلة يلفونها على أرجلهم وأجسادهم، وما إلى ذلك.. ويمكثون في هذه الوضعيات أو مثقلين بهذه الأحمال لساعات وأيام وأسابيع أو سنوات مجتمعة. المراقب الغربي يصاب بالدهشة لمجرد التفكير بمثل هذه المعاناة التي يلحقها المرء بنفسه ومثل هذا الصبر والتحمل الغريبين. لكن سيكون من المبالغة أن نتوقع الإخلاص نفسه في كل هذه الحالات فالإنسان المقدس الأكثر تفلسفاً يتحمل تعذيب النفس في هدأة وتوحد في مكان عزلته الجبلية أو في الغابة حيث يعمل على تحقيق كمال نفسه في سكون تفكيره الخاص بينما يتوق آخرون إلى حضور الكثرة ويعيشون على أعطيات الأتقياء. إن لذلك كله منطقه الخاص، والهدف هو السيطرة على الجسد من أجل تحرير الروح.

6- قضايا ومشكلات الحاضر:

توحي قصة الهندوسية بالشكل الذي تمت فيه روايتها حتى الآن بأن شيئاً ما يجب قوله بوضوح. إن أصالة وتنوع الفكر في هذه الثقافة المركبة لتتحدى أي طرح ملخص لها. وفي الحقيقة فإن كتاباً ضخماً لا يستطيع الإحاطة بالتنوع المذهل للآراء والمدى الواسع للاختلافات، مما رافق تكشف الهندوسية عبر تاريخها، ذلك أن القليل من العقائد الهندوسية قد صمد طويلاً دون أن يلقى معارضة، لا نستثني من ذلك ما يمكن تسميته بأساسيات الهندوسية. وليست وجهات النظر الهرطقية للجاينية والبوذية والسيخية إلا تعبيراً جزئياً عن معارضة رجال ذوي عقول أصيلة وحماسة للتغيير. ومن الأفضل لنا، فيما تبقى لنا من مساحة، النظر في هذه المسألة المهمة عن طريق إثارة ومناقشة بعض القضايا والمشكلات الخاصة بالهندوسية الحديثة، ولاسيما تلك التي قامت من أجل إحداث تغيير.

أ- ردة الفعل على ديانة الغرب وعلومه:

الهندوسية هي من أكثر الديانات تحرراً وتزمتاً في آن معاً. فتحررها ينبع من الحرية الفكرية الممنوحة لمعتنقيها، حرية قد تدفع بهم حتى لإنكار إلهام الفيدا وقداسة البراهمة، أو الفهم المستقيم لنظام الطبقات، والبقاء مع ذلك هندوساً شرطاً ألا يتخلوا كلياً عن الممارسة الأخلاقية المقبولة لدى هيئاتهم المحلية أو قانون الأحكام الاجتماعي الذي تربوا عليه، وبخاصة التقييدات الغذائية، وقوانين الزواج، وتعظيم البقر؛ أي باختصار، شريطة السعي لإصلاح الهندوسية من الداخل وألا يكونوا متمردين بشكل كامل.

مع مرور القرون، تم السماح لعدد كبير من الفرق الهندوسية بتبني العقائد الريادية للديانات الهرطقية أو الأجنبية مع تعديل طفيف. كان البراهمة يتذمرون ويحتجون من آن لآخر، لكن لم يكن هناك اضطرابات مميزة أزعجت السلم الديني مالم تحدث قطيعة كاملة لإحدى الفرق مع تشريع الطبقات أو حدوث أكل للحم البقر في بعض المناسبات بتأثير من المسلمين.

برز نمط جديد من الليبرالية إبان القرن التاسع عشر، وكان ذلك نتيجة مباشرة للانطباعات المحببة التي خلقتها تعاليم البعثات التبشرية المسيحية، وللتعليم في التاريخ والعلوم الغربية في المدارس التي رعاها الأوربيون.و عندما أخذت هذه الحركة الليبرالية طريقها، تبعتها حركات أخرى، بعضها كان رجعياً، وبعضها راديكالياً، وأخرى متسامحة ويمكن وصفها بإيجاز تحت العناوين الأربعة التالية:

1- البراهمو ساماج (The Brahmo Samaj): أو الحركة الليبرالية للتقارب مع الغرب، تعتبر البراهمو ساماج حركة مهمة ضمن الهندوسية العصرية ليس بسبب عدد أعضائها بقدر ما هو بسبب تأثيرها. وقد تأسست في كالكتا عام 1828 على يدي رام موهان روي، البرهمي صاحب العقل الفذ الذي احتوى إرثه الديني على مؤثرات فيشنوية وشيفاتية، انسلخ عنها جزئياً بتأثير من التعليم الذي يسر له سبل الاتصال بالبوذية والزرادشيتية والمسيحية والإسلام. لقد وجد في كل الأديان التي اطلع عليها نواة روحانية مشتركة، ولذلك أقدم على تنظيم جمعية دينية مكرسة للجوهر التي بدا له مركزياً في جميع الأديان. ونمت عقيدته وتطورت من الاعتقاد بأن الحقيقة التي تقوم عليها جميع الأديان هي وحدانية الله وشخصيته وروحانيته، «الكينونة الخالدة والممتنعة التي لا تخضع للبحث، مؤلفة الكون وحافظته». وطبقاً لذلك، فقد أنكر كل أشكال الإلحاد وعبادة الأوثان ودعا إلى تطهير الاحتفالات الهندوسية من هذه العناصر. ورحب بأية شهادة على وحدانية الله وشخصيته، وشكلت مبادئ عيسى المسيح من وجهة نظره «الدليل إلى السلام والسعادة». وفي سعيه لصياغة دين عالمي، تخلى عن العديد من معتقدات الهندوسية العامة، مثل عقيدة تناسخ الأرواح ونظرية أنه مقدر للنفس الذوبان بالنتيجة في النفس الكونية.

منذ البداية، لم يسمح بالصور ولا قرابين الحيوانات في الطقوس الدينية للبراهمو ساماج. وجرت العبادة (لأول مرة من قبل الهندوس) بشكل جماعي، كما في البروتستانتية الأوروبية مع ترانيم ومواعظ وقراءات في الكتب المقدسة. وجرى الحض على إصلاحات اجتماعية مثل إلغاء عادة إحراق الزوجة حية مع

زوجها المتوفى (وهي عادة ساهم رام موهان روي في منعها بقدر ليس بقليل) وتحريم زواج الأطفال وتعدد الزوجات، لكن لم يتم السعي إلى تطبيقها بنشاط. فالتحريض وليس الفعل كان الهدف. وسبب هذا الاعتدال يكمن في جزء منه في حقيقية أن رام موهان بقي وفياً لتقييدات طبقته الخاصة ولم يتوقف عن ارتداء القيطان[1] المقدس للبراهمة. كما لم يرغب في قطع الصلة مع إخوانه من الهندوس، لذلك، كان موهوباً في كسب ارستقراطيين وضمهم إلى حركته، وأصبح جد الشاعر البنغالي الشهير، رابيند راناث طاغور، ثم والده فيما بعد قادة لحركة براهمو ساماج.

انقسمت حركة براهمو ساماج إلى قسمين سنة 1860م، عندما أقدم كيشاب تشاندرا سين Keshab Chandra sen، صاحب العقل الاجتماعي الذي ترعرع في مدرسة إنكليزية وتعلم حب شخصية المسيح باعتباره مصلحاً اجتماعياً، إلهياً، على مهاجمة نظام الطبقات جذراً وفرعاً وتعهد بكسح راديكالي للمقيدات الطبقية، بما فيها تلك التي وضعت على الزواج بين الطبقات. وأعقب ذلك محاولة إجراء مقاربة بين الراديكاليين والمتزمتين أو المحافظين. وسار أتباع كيشاب على نهجه في تنظيم جمعية جديدة سميت براهمو ساماجا الهند، لتمييزها عن البراهمو ساماج الأدي (أي الأصلي)، وهو الاسم الذي أطلق عليه الجمعية القديمة.

غير أن معظم أتباعه تخلوا عنه فيما بعد ليؤلفوا جميعة البراهمو ساماج الساذاران (أي العامة). وأعاد كيشاب تسمية جمعيته المضمحلة، «نافا بيذانا ساماج» أو كنيسة الفتوى الجديدة، وأصبح، خلال السنوات القليلة التي بقيت له من حياته، يشعر أكثر فأكثر أنه يكمل عمل المسيح على الأرض. وبعد وفاته، عمد أتباعه إلى تكريس هذا الطور المدهش من فكره قدر المستطاع. ونجد اليوم أن الأدي براهموا ساماج والنافا بيذانا ساج أقل تأثيراً من الساذاران براهمو ساج، إلا أن الثلاثة يواصلون تمثيلهم لديانة عالمية تقوم على أبوة الله وأخوة البشر.

(1) حبل أو نوع من المرس الغليظ يربط على الخصر.

2- الآريا ساماج (Arya Samaj): أو حركة «العودة إلى الفيدا». وهنا نجد محاولة وجهداً لإنشاء ديانة عالمية كان لها بعض النجاحات في الهند عام 1875م على يد سوامي داياناند، البرهمي الذي كانت له تجربته الدينية المهمة المتمثلة في ثورته إبان شبابه على عبادة شيفا، ثم مروره، كناسك، في فترة من الإيمان بوحدة الكون الأوبانيشادية وانتقاله بعد ذلك إلى فترة إيمان بالثنوية العائدة إلى الفلسفة السامخيانية، ووصل أخيراً إلى قناعة واعتقاد بأن ديانة الفيدا هي الأقدم والأنقى من بين كل الديانات الأخرى، إذ وجد أنها لم تتأثر بالشعوذات ولا بعبادة الأصنام أو التصورات الخاطئة كتلك التي لعقيدة الأفاتار، وخالية من الخصائص البغيضة للنظام الطبقي الاجتماعي والفيدا التي كان يُعلمها هي تنزيل مباشر من إله واحد، ولا تُعلّم، إذا ما فهمت بكل مناسب، لا الشرك ولا الإلحاد، وهي لا تقدم المفتاح الصحيح للماضي فحسب، بل تستبق جميع التطورات المستقبلية للفكر. كما أنها تنبأت بكل الاكتشافات الحديثة العهد للعلم، بما في ذلك المحركات البخارية، والسكك الحديدية، والحافلات، والخطوط البحرية، والإنارة الكهربائية السائدة اليوم! وفيها نعثر أيضاً على المبادئ الأساسية لعلوم مثل الفيزياء والكيمياء. لذلك، فالفيدا هي بمثابة خارطة أو مخطط للطبيعة؛ حيث هناك مطابقة دقيقة بينها وبين بنية العالم.

يوجد اليوم فرعان من الآريا ساماج. الأول هو الليبرالي، والآخر هو المحافظ. وكلاهما منخرطان في أعمال التعليم وأفعال الخير عبر كامل شمال الهند، ويدرس العلم الحديث في مدارسهما «اعتماد على الفيدا». ويقدر عدد أتباعهما بحوالي نصف مليون[1].

3- حركة راما كريشنا Rama Krishna: إن القبول المنفتح لجوهر التقليد الديني الغربي وإدخاله في تعاليم الهندوسية يمكن رؤيته بكل وضوح في حياة

(1) هناك حركة غير مصنفة حالياً تدعى «ثيو صوفيا» ومقرها الهند منذ عام 1878، مع أنها تأسست في نيويورك أصلاً، وهدفها إقامة إخوة حقيقية بين جميع الشعوب ـ وهو من أهداف الحكمة القديمة الوارد في الفيدانتا.

وآراء القديس الهندوسي البارز من القرن التاسع عشر، المسمى راما كريشنا[1]. ولد كبرهمي في البنغال واتبع تقليد العائلة في العمل كواحد من كهنة معبد كالي قرب كالكوتا. ونظراً لأن قيامه بوظائفه الكهنوتية لم يشبع حاجاته الروحانية، فقد كان يتوق إلى اختبار مباشر مع الألوهة. فركز على صورة كالي، الأم الإلهية. وبتركيز نظرة على صورتها اختبر الغيبوبة (ساماذي) ليس لمرة واحدة، وإنما مرات عدة، في كل مرة تزداد حدةً ووضوحاً، وصارت تتراءى له وهي تتحرك وتتقدم نحوه. وفهم من البداية أن ذلك ليس سوى أحد طرق معرفة الله. وانطلق ليجرب كل الطرق الأخرى. وخلال اثنتي عشرة سنة من الزمن مارس التأمل مثل يوغي، وصلى مثل بهاكتي، ومارس الجاينية والبوذية والسيخية، واختبر حقيقة كلتا حالتي براهمان بدون الصفات (أي الإله اللا شخصي) ومع الصفات (أي الإله الشخصي) وصلى وهو يرتدي لباس المسلمين، حتى عرف الإله بصورة «الله». ثم تحول إلى المسيحية ووجد الله في المسيح. كما أصبح الإله حقيقة أمامه من خلال راما وكريشنا وسيتا ومحمد. فجميع الديانات، بالنسبة له، هي طريق مختلفة للوصول إلى الله، وجميع المخلوقات هي الله بصور مختلفة. وأقام صداقات مع أفراد من البراهمو ساماج؛ واتخذ كيشاب شاندرا سين منه صديقاً خاصاً. وقد خاطب الأخير مرة قائلاً:

«كل شيء في العقل، العبودية والحرية في العقل. يمكن أن تصبغ العقل باللون الذي ترغب فيه. إنه مثل قطعة قماش بيضاء نظيفة؛ فإذا ما غمستها في الأحمر تصبح حمراء، وفي الأزرق تصبح زرقاء، وفي الأخضر تصبح خضراء؛ أو أي لون آخر. ألا ترى أنه إذا ما درست الإنكليزية، فإن الكلمات الإنكليزية ستأتي إليك بسهولة ويسر؟ وإذا ما درس باندي السنسكريتية، فإنه سيتمكن من اقتباس آيات من الكتب المقدسة، وإذا ما تركت عقلك في صحبة مع الشر، فإن تفكيرك، وأفكارك، وكلماتك، ستصطبغ بالشرّ؛ لكن إذا ما بقيت في صحبة البهاكتا، فإن تفكيرك، وأفكارك وكلماتك ستصبح تلك التي للإله. العقل هو كل شيء».

---

(1) هذا هو لقبه، واسمه الأصلي جادا ذار تشاتيرجي Gadadkar Chatterji.

وفي المقطع التالي شيء من ذكرياته الموحية:

«في يوم من الأيام ذهبت إلى حديقة حيوان في كالكوتـا، كنـت أرغـب في رؤية الأسد، ولكن ما إن وقفت أمامه حتى فقدت كل إحساس لي وغبـت عـن الوعي في حالة من الذهول (الساماذي). ورغب الذين كانوا برفقتي أن يأخذوني لرؤية حيوانات أخرى، لكنني أجبتهم: لقد رأيت كل شيء عنـدما رأيـت ملـك الوحوش. خذوني إلى البيت. قد أثارت قوة الأسد فيّ الوعي بقدرة الله، وقامت برفعي إلى ما فوق عالم الظواهر. وفي يوم آخر، ذهبت إلى ساحة الاستعراضات لمشاهدة طيران أحد البالونات. فجأة وقعت عيني على ولد إنكليزي يافع يتكـئ على شجرة. وقد دفعني مجرد منظر جسمه إلى تصور صورة كريشنا وغبت عـن الوعي في حالة من الذهول (الساماذي). وفي مرة أخـرى، رأيـت امـرأة ترتـدي عباءة زرقاء تحت شجرة. قد كانت مومساً. وما إن نظرت إليها حتى تِراءى أمامي على الفور خيال سيتا المثالية!.. ومكثت فترة طويلة بلا حراك، فقد كنـت أعبـد جميع النساء باعتبارهن يمثلن الأم الإلهية».

وفي الحكاية الرمزية التالية تعبير نمطـي عـن شموليـة تعاليمـه فيمـا يتعلـق بجوانب متنوعة من جوانب الله:

«يحكى أن رجلاً كان يعبد شيفا، لكنه كان يبغض كل الآلهة الآخرين. وفي أحد الأيام، ظهر له شيفا وقال له: لن أكون مسروراً منك ما دمت تبغض الآلهـة الآخرين؟ كان رجلاً عنيداً لا يلين. وظهر له شيفا مرة ثانية بعد بضعة أيام وقـال له: لن أكون مسروراً منك أبداً ما دمت تبغض، وبقي الرجل صامتاً. وبعد عـدة أيام ظهر له شيفا مرة أخرى، وظهر له هذه المرة في صـورة هـاري – هـار، أي كان جانباً منه في صورة شيفا، والجانب الثـاني في صـورة فيـشنو. كـان الرجـل نصف مسرور ونصف حزين. فقام بوضع ما كان يريد أن يهبه على الجانب الذي يمثل شيفا ولم يضع شيئاً على الجانب الذي يمثل فيشنو. فقال شـيفا: إن تكـبرك لا يلين، وما أردته أنا من الظهور بجانبين اثنين، كان محاولة لإقناعك بأن جميع الآلهة والإلهات إنما هم جوانب متعددة لبراهما مطلق واحد».

وخلال السنوات الست الأخيرة من حياته، تجمع حوله مجموعة من التلاميذ المنظمين بقيادة تلميذ في الحقوق، أصبح خليفته فيما بعد، اسمه سوامي فيفيكاندندا، وأسس هذا الأخير، وهو المتحدث اللامع والمجادل لصالح اليفدانتا، أسس بعد وفاة راما كريشنا، حركة راما كريشنا وعمل على نشرها في مختلف أرجاء العالم. كما كان الناطق باسم الهندوسية في برلمان الأديان في شيكاغو عام 1893، حيث ترك انطباعاً قوياً هز مشاعر الهند. كما كان أداة في تأسيس جمعيات للفيدانتا في نيويورك وفي مدن أميركية أخرى، وكذلك، أسس مراكز كريشنا راما في أوروبا، وعلى ضفاف الغانج وفي جبال الهيمالايا. وإحدى النتائج المميزة لنجاحه في تفسير الهندوسية للعالم كانت إحياء الاهتمام بالفيدانتا في الهند نفسها، وهو اهتمام لا يزال مستمراً إلى يومنا هذا.

4- العلمانية: أي القبول بالعلم والتكنولوجيا ورفض الأديان كلها، مع أن معظم الهندوس يبتهجون «بروحانية الهند»، إلا أنه وجد انحراف معلن إبان القرن التاسع عشر باتجاه المادية والعلمانية. وقد أحدث ذلك قلقاً عظمياً بين أهل التقاليد في الهند. ففي ظل التأثيرات الواضحة للتيارات الفكرية العصرية، يُظهر بعض المفكرين اهتماماً أقل وأقل بالدين المنظم. إنهم ينظرون إليه ببرود باعتباره جملة من الشعوذات المبنية حول نظرة إلى الحياة والعالم أصبحت عتيقة، وهم يدينون لهجتها التشاؤمية، وموقفها المنكر للعالم، وبنظرتهم المبتعدة عن الدين ورجال الدين وحكهم الأشد انتقاداً من أي وقت مضى، توقف الآلاف عن الاعتقاد بالذارما الهندوسية واحتفالاتها. ومع ذلك، نجد في حالات كثيرة، أن الموقف الإيماني قد تواصل حتى مع التخلي عن الاعتقاد بالدين، وذلك لأسباب عائلية واجتماعية. وفي فترة متأخرة، ساهمت الأنسنة الغربية، والتطرف الإيديولوجي كالماركسية، في تزايد عملية الانحلال الديني، وجرى التعبير في بعض الدوائر، ولاسيما حيث تغلغلت الشيوعية، عن مواقف جديدة تتضمن إلحاداً عدائياً. ومهما كان المرء مستعداً للاستماع، إلا أنه سيصاب بالذهول بمعرفة أن الشبان الهندوس قد كتبوا للنشر: «من بين جميع الشعوب فيا لعالم، فإننا نحن الهنود من يحتاجون للمادية أكثر فأكثر. لقد أتخمنا بالدين».

ب- الإصلاحات الاجتماعية:

لم تكن هناك تغييرات في النظرة الفكرية فحسب، بل شهد القرن التاسع عشر دعوة شرسة لإحداث تغييرات اجتماعية أيضاً ذات تأثيرات بعيدة المدى، وهو ما أشارت إليه دراساتنا الموجزة للبراهمو ساماج، وكان الأمر صحيحاً خاصة فيما يتعلق بالتغييرات المقترحة في تشريعات الطبقات والزواج، والنظم التي شكلت منذ بداياتها مصادر أساسية لصعوبات دينية واجتماعية.

1- مشكلات الطبقات الاجتماعية: في الهند القديمة كان جمود وتزمت نظام الطبقات مبنياً على فكرة ثبات البنية الاقتصادية للمجتمع، والتي كانت بسيطة نسبياً، ولكن الواقع قد أثبت أن النظام الاجتماعي لا يبقى بسيطاً بل يتغير ويتعقد. وتبعاً لذلك، راح نظام الطبقات للأزمنة القديمة يتحطم بالنتيجة، ليحل محله ويتفوق عليه عملياً نظام الطبقات الوظيفية المتعددة. وكما تخبرنا إحدى المرجعيات:

«هناك طبقة مستقلة، أو مجموعة طبقات لكل واحدة من المهن التي اتُبعت في الأزمة الأقدم عهداً قبل دخول عصر الآلات.. وكانت الطبقة تضم عدداً من المجموعات العادية العاملة في هذا الاختصاص.. من الحرفيين مثل.. العاملين في صناعة الفخار، والصاغة، والحدادين، والنحاسين، والخياطين، والصباغين وغيرهم. كما كانت تتألف من خدم القرى، كالرعاة، والحلاقين، والغسالين، والحراس، والقشاشين؛ ومن مهن أخرى عديدة مثل.. البحارة، وصيادي الأسماك، ومربي الأغنام، والموسيقيين والممثلين، والعاملين في مناجم الملح والحفارين، وحصادي الأرز، والصيادين وغيرهم».

وكما يمكن لنا أن نتخيل، فقد أحدث التصنيع، بالقدر الذي تم إدخاله فيه، تنوعات إضافية في البنية الطبقية، وإلى جانب هذه الطبقات الوظيفية وجدت طبقات عرقية (مجموعات قبلية دخلت تحت جناح الهندوسية)، وطبقات طائفية (متأصلة في طوائف رفضت، من سخرية القدر، نظام الطبقات وانسحبت منه فقط لتصبح هي نفسها طبقة أخرى، وطبقات تشكلت نتيجة الغزو أو الهجرة أو العبور.

الطبقات الأدنى مرتبة انقسمت إلى قسمين: «نظيفة» و«غير نظيفة». ومن الممكن تصنيف النظيفة عموماً تحت الاسم القديم شودرا (Shudra)، وهؤلاء لا يقومون بمهن وضيعة، وهم من الأرثوذكس إلى حدٍ ما في ممارستهم الدينية والاجتماعية، وقادرون على التعامل، وفي بعض المناسبات على الأقل، مع براهمة من أصحاب السمعة والشهرة وتشغيلهم كهنة لهم، المجموعة «غير النظيفة» تتشكل عموماً من الذين ينخرطون في أعمال وضيعة، إذ يمكن لأحدهم أن ينغمس في أعمال لها علاقة بالأجساد الميتة، إنسانية كانت أم حيوانية، أو يترتب عليها كنس الأوساخ في الشوارع ومخلفاتها، وتضم الطبقات «غير النظيفة» قاطعي الجلود وصانعي الأحذية والكناسين والقشاشين وصانعي كراسي الخيزران والحمالين أو العمال اليوميين غير المهرة.

لقد مضى زمن طويل على اعتبار أفراد الطبقات غير النظيفة والوضيعة أفراداً «منبوذين» أو «لا يمكن لمسهم» من قبل الطبقات العليا[1]. من ناحية تقنية، هناك أكثر من خمسين مليوناً من هؤلاء في الهند اليوم. في الماضي، كانت معاناتهم تثير الشفقة. وكان الذي «لا يلمس» مصنفاً، مثل الشاندالا العائد لتشريعات مانو، مع خنازير القرى والكلاب الشاردة، وكان عرضة للاحتقار والمهانة من قبل الجميع؛ فلم تكن لمسته تلوث الشخص من الطبقات العليا فحسب، بل إن ظله كان يفعل ذلك أيضاً. وكان على المنبوذ في بعض أنحاء الهند أن يعلن عن وجوده بصوت عالٍ وهو يسير في الطريق من أجل أن يقوم أولئك الذين قد يتلوثون بحضوره بالابتعاد عن خط سيره، بل إن مروره في طرق عامة معينة أو أسواق خاصة كان محرماً عليه، كما لم يكن يسمح له بالاقتراب سوى لمسافة محددة من المعابد الخاصة بالكبار. وكذلك لم يكن مسموحاً له الاستسقاء من الآبار العامة، بل كان عليه الذهاب إلى تلك التي تخص طبقته فقط، وإذا ما دنا منه براهمي، فعليه إخلاء الطريق والابتعاد جانباً. فإذا صادف واقترب من برهمي

(1) من ناحية تقنية، المنبوذون هم أفراد بلا طبقة ولم يكونوا منظمين في الماضي لكن أصبحوا كذلك مع مرور الوقت وتوجد اليوم أكثر من عشر من هذه الطبقات.

كثيراً، قام الأخير بالاستحمام وتجديد الحبل المقدس، ومارس أشياء تطهيرية أخرى. وفي بعض الأماكن لا يستطيع المنبوذ تناول المشتريات من يد التاجر، بل ينتظر حتى يضعها التاجر على الأرض وينصرف، أو يقذفها إليه. وكان الأمر في يد الطبقات العليا التي كان ستعمل على إنزال مستوى الذين «لا يلمسون» إلى مثل هذا الدرك السحيق وتحويلهم إلى مخلوقات لن تحلم كثيراً بمحاولة تحسين أحوالها أبداً[1].

من السهل إذن رؤية لماذا شهدت الهندوسية المحاولة تلو الأخرى، من قبل أشخاص اكتسبوا رؤية عميقة جديدة، للدوران على موضوع الذين «لا يلمسون» وعلى قيود أخرى مفروضة من قبل نظام الطبقات، أو حتى التخلص من نظام الطبقات كلياً. وكانت هذه المحاولات من صنفين أساسيين.

المحاولات الأقدم للتعامل مع تقييدات الطبقات قام بها مفكرون هراطقة ذوي تابعية كبيرة. فكان المتحولون إلى هذه الفئة مدعوين للتخلي عن مراكزهم الطبقية، والانسلاخ عن العالم، والانضمام إلى الزمالة الدينية الجديدة، أخوة من الرهبان تنمحي فيها التمايزات الطبقية. وتعتبر الجاينية والبوذية من الحركات التي قدمت أفضل الأمثلة على هذه المحاولات المتعاملة مع مسألة الطبقات، وهما تعبران عن ذلك بالقول: «تعال أنت واخرج من بينهم». ومع ذلك بقي الناس العاديون الذين لم يدخلوا دائرة الرهبنة يعيشون في ظل تنظيمات الطبقات القديمة، ولم يقتصر الأمر على عدم حدوث أي إصلاح حقيقي لنظام الطبقات، بل إن الناس العاديين واصلوا الزواج وتزويج بناتهم وفقاً لقوانين الطبقات القديمة، وأدى ذلك إلى ترسيخ الطبقات بدلاً عن معاداتها، ما عدا بين أولئك الذين تخلوا عن العالم للعيش في الأديرة. وحدثت تأثيرات اجتماعية معلنة إضافية عندما كان يقوم زعيم ديني، بإلهام من وحي، بتشكيل فرقة جديدة يكون فيها جميع الأعضاء متساوين أمام الله بغض النظر عن انتمائهم الطبقي السابق،

(1) الطبقات العليا هي التي وضعت تشريع كارما لتبرير هذا الأمر من ناحية أخلاقية، فالمنبوذ كان يعاني عقاباً على ذنوب ارتكبها في الماضي.

وكانوا أحراراً في مشاركة الآخرين في الطعام والزيارة والزواج من بين أبناء الفرقة الجديدة، ولكن، ونظراً لأن هؤلاء لم يكونوا قادرين على الزواج من خارج الفرقة، إما بسبب عدم رغبتهم في ذلك أو لعدم تمكنهم من تحقيق ذلك، فقد كانت الفرقة الجديدة تتحول مع مرور الوقت إلى طبقة أخرى قائمة بحد ذاتها. وتقدم حركتا لينغايات بومباي وجنوب الهند من أتباع شيفا الذين يصل عددهم إلى حوالي ثلاثة ملايين فرد، وبيشتامات البنغال مثالين رائعين على هذا النموذج من الاحتجاج ضد الهيمنة البرهمية على نظام الطبقات الاجتماعية[1]. النمط الثاني من الهجوم على نظام الطبقات أخذ على عاتقه إجراء الإصلاح من الداخل وهذا النمط هو حديث العهد نسبياً، ويتحرض عادة بالمثالية الاجتماعية العالية المتأثرة مباشرة أو بشكل غير مباشر بالمسيحية ودراسات منظمات اجتماعية غربية. ويمكن تلخيص اقتراح واحد ليبرالي قال به المهاتما غاندي: «لندع المهن تكون وراثية (على نمط من مبدأ النقابة)، لكن لندع التقييدات الأخرى تختفي. فمن الواجب إلغاء طبقة المنبوذين».

ومنذ وفاته، سادت عقيدة المهاتما غاندي في النهاية، وقامت الجمعية التأسيسية للهند الهندوسية بإلغاء مبدأ «الذين لا يلمسون» منذ عام 1948 ومنعت ممارسته «بأي شكل من الأشكال». لكن قد يمر وقت طويل لتحقيق ما هو موجود في كتب القانون والتشريع، إذ أن التكامل عملية اجتماعية بطيئة، كما تشهد على ذلك حالة الولايات المتحدة من حيث الموقف من الزنوج.

ما هو قيد الإنجاز أن قادة الهند السياسيين يتصرفون بطريقة بناءة على التحقيق العام لمبدأ أن النظام القديم هو في طور التفكك في ظل ظروف التصنيع والمكننة للمجتمع. إن الانغلاق القديم للطبقات هو في طور الانهيار والسقوط. فالاختلاط الذي لابد منه للناس من طبقات المجتمع العليا والدنيا في القطارات ومحطات السكك الحديدة أوجدت عرفاً حديثاً يقضي بأن رجلاً من طبقة اجتماعية عليا قد يتساهل في تطبيق القواعد القديمة عندما يكون مسافراً، شريطة

(1) الوصف الوارد هنا ينطبق على بدايات الحركة الدينية وليس على كامل تاريخها.

أن يكون مدققاً بلا تهاون عندما يكون في قريته. قد يجلس أثناء السفر إلى جانب أشخاص كان قربهم منه سيدنسه وهو في موطنه، وليس عليه وهو في الفنادق الكبيرة أن يكون متشدداً كما كان في الماضي حول الطعام والشراب المقدم إليه، لأنه لا يستطيع أن يأمر بتحضير كل صحن بأيدٍ نظيفةٍ طقوسياً.

أما في المناطق الريفية من الهند فقد تم إيجاد حلول عملية لمشكلات من هذا النوع، وذلك عن طريق إحالتها إلى مجلس حكم محلي ـ البانشايات (panchayat) ـ ويجري الخضوع للحكم الصادر عنه، وتشجع الحكومة المركزية ذلك باعتباره شكلاً من أشكال ديمقراطية القرية.

في غضون ذلك، يجري حضّ جماهير الشعب في المدن المكتظة ليخرجوا من الأخاديد التي جرت فيها حياتهم لأجيال عددية. إن التغيير يسير، حتى في حياة القرية، متبعاً، ولو أنه غير معلن كفايةً، خطى التجارة العصرية وحركة التصنيع المتزايدة في البلاد. والحرف اليدوية للقرى من عمر قرن من الزمان لا تجد من يتابعها لأن المطاحن والمناجم والمعامل تقوم بطردها عن ميدان العمل. ونلاحظ أن الناس يهجرون مهنهم التقليدية مقابل مهن جديدة أكثر ربحاً. والطبقة التي ينتمي إليها الشخص اليوم لا توحي بالتأكيد بمهنته أو وظيفته. وهكذا، فقد دخل التغيير في صلب نظام الطبقات نفسه.

2- زواج الأطفال والترمّل: وجد زواج الأطفال في الهند لقرون عديدة، ويجري تتبعه عادة إلى تشريع للأسرة يعود إلى القرن الخامس ق.م، والذي يقضي بزواج جميع البنات قبل سن البلوغ. قد يكون هذا التشريع الذي طبق بشكل تام حتى ثمانمائة أو تسعمائة سنة خلت تقريباً نابعاً من الرغبة في استباق قيام ارتباطات عاطفية رومانسية بين الشبان من مختلف الطبقات. إلا أنه وجدت عوامل أخرى لهذه الحالة. وأحد هذه الأسباب هو أن قانون الطبقات القديم حرّم الزواج من خارج طبقة الفرد، الأمر الذي دفع الآباء بإلحاح للبحث عن فتيات مؤهلات لأبنائهم بأسرع ما يمكن، مخافة فقدان مثل هؤلاء الفتيات؛ وأخذ الآباء على عاتقهم إجراء الخطوبة لأطفالهم عندما يكون العريسان في سن

السابعة أو الثامنة، عامل آخر ـ بالغ الأهمية في النهاية ـ تمثل في الفائدة العملية العظيمة لزواج الأطفال بالنسبة للنظام الأسري، بمقدار ما كان يساعد في إبقاء مجموعة الأسرة موحدة.

إن مجيء زوجات أبناء في أواخر سن المراهقة إلى الأسرة كان سيجعل الأمر صعباً بالنسبة للفتاة كي تندمج في عادات الأسرة المحددة؛ لكن عروساً في الثامنة من عمرها تستطيع أن تتأقلم بسهولة وتندمج في روتين الأسرة بحيث تستطيع أن تصبح جزءاً لا يتجزأ منه. من وجهة النظر هذه، أصبح زواج الأطفال مطلباً لنظام الأسرة الأبوية. ونتيجة لذلك، لا تتذكر كثير من الزوجات الهندوسيات، إلا قليلاً، وحتى يومنا هذا، أنهن عشن في أي مكان آخر غير أسرة أزواجهن.

تمثل أحد الأوضاع المأساوية للزواج المبكر للأطفال في ظاهرة الترمّل، من خلال وفاة الأزواج الصبيان للكثير من الزوجات الصغيرات العذراوات اللواتي قد لا يجدن فرصة، طبقاً لقانون مانو، للزواج مرة أخرى، وعليهن، بالتالي، قضاء سنوات طويلة بائسة خاضعات لسلطة أفراد أسرة الزوج، دون أي أمل بأن ينظر إليهن كأي شيء سوى عبء ثقيل على الأسرة، من غير أمل بفرصة لتحسين مكانتهن سوى أن يكنّ خادمات مجبرات على العمل إذا ما أردن الحصول على طعامهن[1].

أما الأرامل الذكور فليسوا بمثل هذه التعاسة إذ يستطيعون الزواج مرة ثانية إذا ما وجدوا العروس المناسبة. لكن كثيراً ما أدى ذلك إلى حصول زيجات غير متكافئة بين رجال متوسطي الأعمار وزوجات طفلات، لأنه كان من المستحيل بالنسبة للرجال العثور على أرامل أو عازبات في مثل أعمارهم.

واستمرت اللامبالاة بهذه الحالة حتى عهد قريب باعتبارها لا مفرّ منها ولا يمكن تجنبها، لكن، وبسبب انتقادات البعثات التبشيرية المسيحية على نطاق

---

(1) هناك أكثر من 500 ألف أرملة طفلة تقل أعمارهم عن 15 سنة لكن لا ينطبق الأمر نفسه على الطبقات الدنيا حيث يسمح بإعادة زواج الأرملة.

واسع، واحتجاجات المصلحين الهندوس، والتقارير الطبية المعارضة لهذه الظاهرة، أُفسح المجال لظهور وعي واضح بالمشكلة بين الهندوس، وقامت الحكومة، بعد تجربة القوانين لرفع سن الرشد، بسن تشريع عام 1930 المعروف باسم «مذكرة منع زواج الأطفال»، التي نصّت على عدم شرعية زواج الذكور تحت سن 18 والفتيات تحت سن 14، غير أن ذلك التشريع اقتصر على ما كان يعرف آنئذ بالهند البريطانية. أما اليوم، فإن الهند بكاملها تشعر بأثر قانون الزواج الذي أقّره البرلمان الهندي والذي يؤجل إجراء الزواج الكامل حتى ما بعد سن البلوغ.

ج- التغييّرات الحديثة العهد:

1- الليبرالية الدينية وردة الفعل: في عقود حديثة العهد سعى رجلان هندوسيان بصدق لتحقيق تكامل بين «الأديان الشرقية والفكر الغربي» (وهذا عنوان كتاب ألفه أحدهما ويدعى س. راذكريشنان). الأول، وهو المرحوم أوربيندو غوز، برهمي من البنغال تحول عن السياسة القومية إلى الفلسفة. وقد جادل في إمكانية «اليوغا التكاملية»، كما سمّاها، على مساعدة الإنسان كي يصبح سوبرماناً. وقد رأى في الشاكتي حركة هابطة للحقيقة (أي لبراهن الكلي غير المحدود). وعندما يحقق ذلك تأثيره على العقل الإنساني، يكون هناك «صعود» من الإنسان العادي إلى مستوى الوجود السوبرماني، الثاني هو الدكتور سارفباللي راذاكريشنان، الرئيس السابق للهند، والباحث المشهور عالمياً، والمحاضر الذي ترافق قبوله الحار للفلسفة الغربية ودياناتها بتأكيد متسق على الصوفية باعتبارها جوهر الدين ذاته. وظهرت الهندوسية في كتاباته العديدة بالنتيجة على أنها أعظم الديانات. وقد دافع عن الهندوسية ضد النقد الموجّه إليها باعتبارها «لا أخلاقية»، فأكد على النمو الأخلاقي الضروري للتحضير للاتحاد الصوفي مع الحقيقة النهائية، وعلى ضرورة تطبيق الدروس الروحانية للدين في مجال الأنشطة الاجتماعية والسياسية.

المجموعات المعارضة لهذا الموقف الودي من الغرب هي تلك التي تدعم وجود هندوسية أرثوذكسية مثل ماهاسابها، والراشتريا سويا ماسيفاك سانغ

(أي منظمة الخدمات الوطنية)، الداعية لجعل الهند دولة هندوسية رسمياً. وكان واحد من عناصر هذه المجموعة هو من قام باغتيال المهاتما غاندي. فالهندوس، تقليدياً، قوم متسامحون تجاه الأديان الأخرى، ومع أن الحال لا تزال كما هي، إلا أنه من سخرية القدر أن يكون الرأي السائد الآن في طول الهند وعرضها هو أن التحول من دين إلى آخر يجب إحباطه وعدم تشجيعه، إذ أن دين المرء الأصلي (أو الدين الأم) هو الأفضل، لكن الجهود لتضمين هذا المبدأ في التشريعات لم ينجح حتى هذا التاريخ (1973).

2- التحضير السياسي: إن تتبع موضوع التغيير السياسي بالتفصيل سيأخذنا بعيداً عن نطاق الكتاب الحالي. ومع ذلك، فإن عدم تتبع ذلك على الإطلاق، سيضيق نطاق دراستنا بلا موجب؛ لأنه من المستحيل تفريق السياسة الهندية عن الدين خلال الصراع المنظم لشعب الهند من أجل تقرير المصير الذي استغرق جيلاً بكامله، برزت عوامل ثلاثة ذات أهمية. الأول هو شعور العقول الرائدة في الهند بأنها أثبتت كفاءتها في المجال الفكري في مقابل العقول الغربية، وبالتالي فلماذا كان عليهم إذاً البقاء في دور الرعايا أو الأتباع؟ العامل الثاني هو شخصية المهاتما غاندي وقيادته. فقد خطط وقاد صراعاً من أجل حق تقرير المصير الوطني بصبرٍ وأناة، وبمخيلة أخلاقية لا توازيها أية مخيلة لأي إنسان في عصرنا الحالي. فقد حارب بأسلحة هندوسية هي المقاومة السلمية، وقوة النفس والتسامح، ولكن مع الإصرار على الولاء للدين الموروث ولطرائق الحياة الهندية، مُظهراً مواقف عملية ولكن من دون التهاون في المسائل المبدئية، وقاد العناصر المتعارضة داخل حزب المؤتمر الهندي حتى حصل على حق تقرير المصير للهند الهندوسية.

وتمثل العامل الثالث بتعاظم الإحساس بالاختلاف العميق بين الهندوس والمسلمين. في البداية، رفض الهندوس الاعتراف بوجود مثل هذا الاختلاف، لكن حركة الباكستان العالية التنظيم برهنت في النهاية على فعاليتها، ووافق الهندوس بالنتيجة على تشكيل دولة إسلامية مستقلة. ولا نجد ضرورة هنا لإضافة أن المأساة التي وقعت لم تقتصر على غاندي ونهرو فقط، وهما قائدا

القضية الوطنية الهندية، ولكنها شملت ملايين المسلمين والسيخ والهندوس الذين عانوا من الموت والتهجير عندما حدث التقسيم عام 1947، وتعرض غاندي نفسه للاغتيال في أعقاب ذلك.

لكن في الختام، يمكن للمرء أن يتأمل الحقيقة التالية، وهي أن ديانة عظيمة للخلاص أنتجت قادة في عصرنا هذا لم يسعوا باتجاه نيرافانا في عزلة أو في غابة، ولكن من خلال بروزهم إلى الواجهة في هذا العالم والانخراط بشكل واقعي وعملي في مهمة تحسين حال الإنسانية من خلال فعل اجتماعي. إن قادة الديانات العالمية العظيمة الأخرى لن يستطيعوا التغاضي عن رؤية مدى عظمة هذا التغيير الكامل لأكثر قادة عالم الهندوس الحديث تأثيراً.

4- السيخية

دراسة في التوفيقية

السيخية ديانة فتية نسبياً، ورائعة في توازن عناصرها، ضمن محيط تبدو في انسجام معه أحياناً وفي اختلاف أحياناً أخرى. لمدة ما كانت معروفة لبعض الوقت لعدد قليل ما عدا الإدارة الاستعمارية البريطانية وضباط الجيش الذين ظنوا أنها عقيدة مفيدة لهم بسبب أن أتباعها لم يكونوا هندوساً ولا مسلمين، وعلى مسافة من كلا المجموعتين الدينيتين الرئيسيتين، على الرغم من احتواء عقيدتهم على عناصر من كلا الديانتين. الإدارة الاستعمارية كانت راضية عن مزيج الصفات التي جعلت من السيخ مصادر مثالية للمجندين في الشرطة. لقد كانوا أناساً بواسل يأكلون اللحم ويتمتعون بمظهر جسماني جميل بشكل استثنائي، ومدربين لمواجهة أهوال الحرب والعنف بشجاعة شرسة، ولم يكونوا في الوقت نفسه، ممقوتين من قبل أي من المسلمين أو الهندوس.

السبب الرئيسي لعدم انتشار شهرتها في الخارج في ذلك الوقت يعود إلى أنها من الديانات الأحدث عهداً في العالم. فتاريخ تأسيسها يعود إلى القرن الخامس عشر فقط. لكنها ليست جديدة بأي معنى مطلق. الركن الأساسي لها ـ التوحيد ـ يتوازى مع الاعتقاد الإسلامي، بينما تتفق الكثير من العقائد الأخرى التي تؤمن بها مع الهندوسية بشكل من الأشكال. السيخية هي فعلاً نموذج بارز ومميز على التوفيق الفعال، وهو واحد من النماذج القليلة التي أثبتت قدرتها على الحياة..

من جهة أخرى، ليست السيخية مجرد ديانتين قديمتين جمعتا في واحدة. إنها بالأحرى بداية أصلية جديدة. ويعتقد أتباعها أنها تلقت شهادة بصحتها من تنزيل إلهي هبط على مؤسسها نانك (Nanak): لذلك، لا تبدو لمعتنقيها على

أنها بنية فكرية مصطنعة انطلاقاً من تأمل أكاديمي عقلاني لعناصر من ديانات أسبق منها. لقد ظهر الله - «الاسم الحق» - لنانك، وكلفه بمهمة إنقاذية لعالم منقسم. ولهذا يجب ألا نخلط بين ديانة السيخ والمذاهب التوفيقية العقلانية التي ينخرط أتباعها في تجديدات فلسفية لا في إحياء دين جديد.

حياة نانك وأعماله:

المقدمات التاريخية لنانك:

قبل ظهور نانك على المسرح التاريخي، كانت الأرض ممهّدة له من قبل رجال لم يكن لديهم أي تصميم على تأسيس ديانة جديدة، ولكنهم وجدوا حاجة لتنظيف وتطهير ما بدا لهم أنه هندوسية متآكلة، وكانت جهودهم المتكررة للإصلاح نتائج غير مباشرة لتطورين اثنين:

1- انتعاش حركة البهاكتي في الهندوسية ذات الألف سنة من العمر كاستجابة جزئية على دافع محرِّض من الصوفية الإسلامية، و2- مفهوم التوحيد الصارم عند المسلمين.

وصل المسلمون إلى الهند في القرن الثامن الميلادي حيث مارسوا سلطة عظيمة بمرور الوقت. وبحلول القرن الحادي عشر، أحكموا قبضتهم على كامل الشمال الغربي للهند، ثم مدوا سيادتهم على معظم أرجاء الهند من خلال ضغوط بعيدة عنيدة متواصلة. ومنذ وقت مبكر يعود إلى بدايات القرن الثاني عشر، استخدم شاعر هندوسي مصلح يدعى جايديف (Jaidev) عبارة أصبحت فيما بعد الكلمة الرئيسة للسيخية. لقد علم أن ممارسة الطقوس الدينية والتقشف هي ذات فائدة قليلة بالمقارنة مع «الترديد التعبدي لاسم الله». وهذه من تعاليم الإسلام التي جرت ملاءمتها لتناسب الاستعمال الهندوسي. وبعد قرنين من الزمن، أسس إصلاحي آخر يدعى رامانندا (Ramananda) فرقة فيشنونية سعت إلى تطهير نفسها من معتقدات وممارسات هندوسية معينة. وقد أثار نقاشات جمة «بتحرير» نفسه وتلامذته من كل القيود الهندوسية المفروضة على العلاقات

الاجتماعية بين الطبقات، ومن التحريمات المفروضة على أكل اللحم. لكن شهرته الأساسية تقوم على حقيقة أن أحد أتباعه صار أعظم منه، وحاز بدوره على إعجاب مؤسس السيخية به. وقد منح هذا التلميذ ـ ويدعى كبير Kabir (1440 - 1518) ـ اسمه لفرق دينية لا تزال موجودة في الهند تدعى كبير بانيش (أولئك الذين يتبعون طريق كبير). كان لدى كبير، وهو الذي ترعرع عند المسلمين، بغض شديد للأصنام، وقابل بازدراء شديد أيضاً (مثل الشاعر الهندوسي نامديف الذي اشتهر قبله بجيل) الاعتقاد بأنه يمكن للإله أن يحل في صورة حجر. كما لم يجد قناعة في الأشكال الخارجية للدين ـ الطقوس، الكتب المقدسة، الحج، التنسك، الاستحمام في نهر الغانج وما شابه ذلك – إذا لم تترافق مع إخلاص داخلي أو حياة أخلاقية. وقد أعلن، باعتباره موحداً، أن حب الله كان كافياً لتحرير أي شخص من أي طبقة أو عرق كان من قانون كارما. وبعبارة أخرى، إن كل الوسائل الكافية لوضع حدٍ للتقمص تتلخص بالحب البسيط والتام لله، وهو الحب الذي يستغرق الروح في المطلق. وأنكر السلطة الخاصة للفيدات الهندوسية، وكتب اللغة العامة المحلية بدلاً من السنسكريتية حيث هاجم كلاً من البراهمة والطقوسيين المسلمين بسبب طقوسيتهم العقيمة، وأحلّ محل عقائدهم النمطية شخصية الغورو، وهو القائد والمعلم الملهم روحانياً الذي بدونه لا نستطيع الوصول إلى المواقف الصحيحة للحياة. من الواضح إذن أن مزيجاً من العناصر الهندوسية والإسلامية يظهر في تعاليم كبير.

وهكذا عمل نانك على بناء موقعه العقائدي الخاص على قاعدة مشابهة من التوحيد الأخلاقي.

حياة نانك وأعماله:

أن أقرب تاريخ لميلاد نانك تستطيع الوقائع توكيده هو 1469م، في قرية تالواندي، حوالي ثلاثين ميلاً عن مدينة لاهور عاصمة البنجاب، وكان أبواه هندوسيين ينتميان إلى طبقة تجارية أطلق عليها تسمية محلية، خاتري ـ ربما كانت فرعاً من طبقة الكشاتريا القديمة العهد ـ إلا أنهما كانا من ذوي الدخل

المحدود، حيث عمل والده محاسباً للقرية إضافة إلى الزراعة، أما والدته فكانت من النساء التقيات كرّست حياتها لزوجها وولدها.

كانت بلدة تالواندي زمن ولادة نانك تخضع لحكم أحد النبلاء الصغار المعروف باسم راي بولار، الذي كان من فصيل هندوسي لكنه تحول إلى الدين الإسلامي؛ إلا أنه حافظ على موقف متسامح تجاه معتنقي الديانة القديمة وشجع محاولات المصالحة والتوافق بين العقيدتين وقد أقام نانك، بمرور الوقت، صداقة مهمة معه.

تعتبر حكايات فترة شباب نانك نموذجاً عن تحويل الحقائق التاريخية إلى نوع من حكايا العجائب، فقيل أنه كان شاباً عقله أكبر من سنّه، وشاعراً بالفطرة، وميالاً إلى التأمل والنظر في الأمور الدينية بحيث بدا عديم النفع كراعٍ أو حانوتي لمتجر، وهما مهنتان اختارهما له أبواه المشفقان عليه. ولم يلبث أن قبِل والده بارتياح عرضاً من قريب له بإسناد وظيفة حكومية لولده في سلطانبور. وانطلق نانك إلى عاصمة المقاطعة. وقيل إنه كان يعمل بجدّ ومهارة خلال ساعات الدوام، وفي غضون ذلك، أقدم على الزواج ورزق بطفلين، لكنه كان يمضي الأمسيات وهو ينشد التراتيم الدينية في تسبيح خالقه، ثم جاء صديقه المنشد ماردانا، وهو المسلم الذي لعب دوراً مهماً في حياة نانك، وانضم إليه في العمل قادماً من تالواندي، وبالتدريج أصبحا مركز جذب لمجموعة صغيرة من طالبي المعرفة.

لكن الإثارة الدينية الداخلية لنانك كانت تقترب من مواجهة أزمة. ثم ما لبث أن مرّ بتجربة حاسمة مفاجئة تم وصفها على مدى مئة عام أعقبتها على أنها نوع من التجلي الإلهي. ففي أحد الأيام اختفى نانك في الغابة بعد أن استحم في النهر. وتم نقله في الرؤيا إلى الحضرة الإلهية. وقُدم إليه كأس من شراب الكوثر فتقبله ممتناً، وقال له الله: «أنا معك. لقد جعلتك سعيداً، وأولئك الذين سيطلق عليهم اسمك أيضاً. اذهب وردد اسمي، وحض الآخرين على فعل الشيء نفسه. التزم دون أن يلوثك العالم. عليك ممارسة ترديد اسمي، وفعل الخير، والطهارة، والعبادة والتأمل، لقد منحك كأس الشراب هذا عربوناً على اعتباري لك».

علماء السيخ العصريون مقتنعون أن هذه القصة هي إعادة بناء لتجربة أصلية باستخدام رموز تشير إلى وقائع روحانية. فكأس شراب الكوثر كان وحياً من اللَّه. باعتباره «الاسم الحقيقي»، وأن الكلمات المنسوبة إلى اللَّه تعبر عن تجربة عميقة تضمنت دعوة نانك لتحمل أعباء النبوة. وقد وجدوا في ترانيم نانك الخاصة وصفاً أفضل لما جرى:

«كنت منشداً بلا عمل؟

فأعطاني الرب وظيفة

وقد وجهني القدير

ليلاً ونهاراً أنشد مديحي!

وقد دعا الرب هذا المنشد إلى بلاطه العالي؛

وأنعم علي برداء الشرف الذي يخص

أولئك الذين يعظمونه.

وأنعم علي بكأس من شراب الكوثر

شراب الاسم الحقيقي المقدس».

وقيل إن نانك نطق، تحت ضغط مشاعره، بمقدمة الجابجي (Japji)، وهو نص يجري ترديده صمتاً، كطقس ديني صباحي، من قبل كل سيخي مخلص حتى يومنا هذا.

«لا إله إلا اللَّه الواحد، الذي اسمه الحق،

الذي يجردنا من الخوف والبهتان.

الخالد، الموجود بذاته، غير المولود، الكريم الجواد،

الواحد الحقيقي كان في البدء، الواحد الحقيقي كان في أول الزمان.

الواحد الحقيقي الذي كان، ويكون وسيكون أبداً يا نانك».

بعد ثلاثة أيام ظهر نانك من الغابة. «بقي صامتاً ليوم واحد، وفي اليوم التالي نطق لإعلان مفعم: «ليس هناك من هندوسي ولا مسلم». تلك كانت الجملة الافتتاحية لما كان سيصبح حملة واسعة النطاق للتبشير الذي كان من أهدافه تطهير الأديان والمذاهب ومصالحتها.

وانطلق في رحلة امتدت زمناً لزيارة شمال وغرب الهند، واستغرقت سنوات من التجوال، وكان رفيقه في هذه الجولة صديقه المنشد ماردانا الذي كان يعزف على آلة وترية صغيرة تدعى ريبك (Reback) بينما يكون نانك ينشد ترانيمه التبشيرية. وقام هذا الثنائي السائح بزيارة أماكن الحج الرئيسية للهندوس بما في ذلك هاردوار، دلهي، بيناريس، معبد جاغناثا، والأماكن المقدسة في جبال الهمالايا. لقد غنّى نانك وبشر دون خوف من عداوة وزجر السلطات الدينية له، متخذاً من الأسواق والساحات العامة وزوايا الشوارع أماكن لنشاطه، ولم يكن يتوقف إلا لكسب بعض المتحولين إلى عقيدته قبل المضي في مسيرته. والظاهر أنه كان لديه إيمان بأن اللّه، الاسم الحقيقي، سيجعل البذرة التي دعا إليها تنمو وتثمر من تلقاء نفسها. وصمّم لنفسه زياً مبرقع الألوان اتخذه لباساً له حيث كان يوحى عند النظر إليه بأنه يهدف إلى جمع الديانتين العظيمتين. فبالإضافة إلى لباسه الداخلي الهندوسي (دوتي Dhoti)، وزوج الصندل:

«ارتدى جاكيتة بلون المانغا، ونشر فوقها قطعة قماش بيضاء. على لباسه وضع قلنسوة كتلك التي يضعها المسلمون القلندر، في حين وضع حول رقبته طوق [سبحة] من عظام، وطبع علامة زعفرانية على جبهته بالشكل الذي يطبع به الهندوس جباههم».

لكنهما لم يحققا أي نجاح مميز حتى وصلا إلى البنجاب. فهناك بدأت مجموعات من السيخ (وتعني حرفياً التلاميذ) تتشكل. وطبقاً لخرافة ممتعة لكنها الآن غير موثوقة، فقد ذهب نانك إلى قلب العالم العربي مصطحباً معه ماردانا بعد أن كبرا في السن. وقيل أنهما وصلا مكة بعد أشهر كثيرة بلباس الحج

الإسلامي الأزرق، يحملان مؤونتهما وأباريق الوضوء وسجادات الصلاة. وتذهب الحكاية لتقنعنا بأنه:

«عندما وصل المعلم وقدماه متورمتان، دخل المسجد الجامع وجلس في المكان حيث كان الحجاج منصرفين إلى العبادة والدعاء. وسرعان ما قاده تجاهله لعادات المسلمين إلى الوقوع في المشاكل. إذ عندما استلقى ليلاً للنوم أدار قدميه باتجاه الكعبة. فانتهره شيخ عربي قائلاً: من هذا المشرك النائم؟ لماذا تدير قدميك باتجاه اللّه أيها العاصي؟ ويجيبه المعلم: أدر قدمي إلى جهة لا يوجد فيها اللّه! عند ذلك، أمسك الشيخ بقدمي المعلم وجرهما إلى الجهة المعاكسة».

بالعودة إلى وقائع أكثر مصداقية، سقط ماردانا مريضاً في كارتربور وتوفي فيها. كان قد شاخ وانحل جسمه من كثرة التجوال. ونانك الذي بلغ الآن التاسعة والستين من العمر لم يعش طويلاً بعد صديقه. وبما أنه كان يعلم أن نهايته قد دنت، وكانت عينه على أتباعه من السيخ الذين كانوا ينمون ويكبرون، فقد اتخذوا قراراً كانت له عواقب امتد أثرها طويلاً. لقد قرر أن يتخذ لنفسه خلفاً يعينه. لم يكن أولاده جديرين بهذا المنصب لأنهم لم يظهروا أية مواهب دينية. ولذلك، عين أحد التلاميذ، ويدعى أنغاد (Angad)، ليكون خليفة له.

في تشرين الأول من عام 1538، سجي نانك ليموت. ويذكر المأثور أن الهندوس والمسلمين والمسيحيين تجمعوا حوله يبكونه معاً. قال المسلمون - هكذا تجري الحكاية وهو ما ورد عن كبير أيضاً - إنهم يريدون دفنه بعد موته؛ وقال السيخ من أصول هندوسية إنهم يريدون إحراق جثته. وعندما رفعوا الأمر إلى المعلم، قال لهم: دعوا الهندوس يضعون الورد على يميني، والمسلمين يضعونها على شمالي. ومن تكون وروده طرية في الصباح يستحق التصرف بجثتي. قال ذلك وسحب الغطاء على وجهه ورقد هامداً. وعندما رفعوا الغطاء في الصباح «لم يجدوا أي شيء تحته. وكانت ورود كلا الجانبين مبرعمة». وهكذا، وحد نانك بين المسلمين والهندوس حتى في مماته، على حد ما تقول الحكاية.

تعاليم نانك:

من المدهش أن يكون للإطار العقائدي لنانك شكل بسيط على الرغم من مزجه لأفكار ورؤى ديانتين مختلفتين اختلافاً واسعاً. ويعود الإنسان هنا إلى الالتزام بمفهوم مركزي واحد – سيادة سلطة الإله الواحد، الخالق. لقد أطلق نانك على إلهه تسمية «الاسم الحق» لأنه كان يريد تجنب أي اصطلاح يحدده، مثل اللَّه، أو راما، أو شيفا، أو غانيشا. وعلّم أن الاسم الحق يظهر بعدة طرق، وهو موجود في عدة أمكنة، ويُعرف بعدة أسماء، لكنه هو واحد خالد، اللَّه الحاكم القدير، الظاهر والباطن، الخالق والمدمر في آن. وإذا ما أردنا إطلاق تسمية فلتكن هاري (Hari). أي اللطيف، التي تعتبر وصفاً جيداً لطبيعته، لأنّ رحمته لا تنفذ، وحبّه أعظم من عدالته الصارمة. وقدَّر اللَّه بسره الغيبي، مصائر كل المخلوقات وجعل الإنسان سيدها لتخدمه كلها. (وقد أزال بذلك التحريم الهندوسي لأكل اللحم). ونتلمس في مبادئ نانك هذه عنصراً إسلامياً واضحاً.

من جهة أخرى، ساهم نانك في تطوير عقيدة المايا الهندوسية، لكنه لم يعط مايا معنى الوهم المحض، بل لقد أراد القول إن الأشياء المادية، حتى ولو كانت تمتلك واقعية باعتبارها تعبيراً عن حقيقة الخالق الأبدية، إلا أنها قد ترفع جداراً من الزيف أمام الراغبين في العالم الدنيوي يمنعهم من رؤية «الحقيقي». واعتقد أن اللَّه خلق المادة كحجاب يلتف به ولا تخترقه سوى العقول الروحانية الخالية من الرغبة. وتقوم مايا، من خلال قوتها الخافية، «يجعل الحقيقة مظلمة وتزيد من الارتباط بالدنيا».

«مايا الإلهة الميثولوجية، نشأت من الواحد

وولد من رحمها ثلاثة تلاميذ مقبولين للواحد:

براهما، وفيشنو، وشيفا.

يقال إن براهما هو الذي يعطي العالم قوامه

وفيشنو هو من يحفظ ديمومته،

وشيفا المدمّر هو من يستعيده إليه ويمتصه

وهو من يضبط أمور الموت والدنيوية

اللَّه يدفعهم للعمل كما يريد هو

هو من يراهم دائماً، وهم لا يرونه أبداً:

تلك هي، من بين الجميع، أعظم العجائب».

اللَّه، في نهاية الأمر، هو الخالق الحقيقي، وليس مايا، ويفعل ذلك من خلال الكلمة. «اللَّه نفسه هو من خلق العالم، وهو نفسه هو من أعطى الأشياء أسماءها. لقد صنع مايا من قوته».

العالم، إذن، هو حقيقة حاضرة، بمعنى أنه يتراءى للحواس من خلال مايا، لكنه في النهاية غير حقيقي لأن اللَّه وحده هو الحقيقة النهائية. (لدينا هنا اعتقاد مشابه لمبدأ الأدفايتا عند سنكرا، لكن من غير فكرة لا شخصانية اللَّه، لأن اللَّه، بالنسبة لنانك، هو شخصي بنفس القدر الذي هو فيه لرامانوجا). «العالم سريع الزوال جداً، مثل ومضة برق»، يحافظ نانك على مبدأ تناسخ الأرواح وما يتصل به من قانون كارما، ولكنه يحذر مستمعيه من إطالة فترة دورة الميلاد والموت التي تبعدهم عن اللَّه، ومن اختيار متع الحياة الحسية والاستغراق في عالم المايا ومراكمة مزيد من الكارما، عوضاً عن التخلي عن الذات والاستغراق في اللَّه. إنه يحثهم على تركيز فكرهم على اللّه وذكر اسمه[1] دوماً والذوبان فيه، ففي هذا الذوبان وحده تكمن بركة النيرفانا. فالنجاة ليس بالذهاب إلى الجنة بعد الحساب، وإنما الاستغراق في اللَّه، الاسم الحقيقي، استغراق يلغي الفردانية.

أكد نانك، مثل المتصوفة المسلمين، أن اللَّه يسكن في العالم، وهو في قلب الإنسان:

«لا تبحث عن الواحد الحقيقي بعيداً؛ إنه في كل قلب، وهو يُعرف بإتباع تعاليم المعلم».

---

(1) كان المؤلف يذكر اسمه في نهاية تأليفه علامة له أو بمثابة توقيع باسمه على ما كتب.

إنه ينكر على الهندوس والمسلمين اتباعهم للعبادات الشكلية دون التفكير الحقيقي باللّه. وقد شعر حقيقة بأن الطقس هو تشتيت للانتباه. إنه يحول تيار أفكار الناس بعيداً عن اللّه والانصراف إلى أشكال العبادة وحركاتها. وفي كل مناسبة كان يجد توكيداً، لموقفه هذا، ففي أول صلاة للمسلمين حضرها بعد تلقيه الوحي، قيل إنه ضحك بصوت عالٍ مما جعل المسلمين نافذي الصبر في انتظار نهاية الصلاة لسؤاله عن سببه ضحكه. أجاب المعلم بأن الإمام أطلق مهرة حديثة الولادة قبل الصلاة مباشرة. وبينما كان يقوم بطقوس الصلاة تذكر أن هناك بئراً في الجوار؛ فتملكه خوف شديد من احتمال سقوط المهرة في البئر. ولذلك فإن صلاة القاضي لم تكن مقبولة عند اللّه. وشعر بعدم ثقة مشابهة تجاه طقوس الهندوس، الذهاب إلى الحج، والنسكية الصارمة، وعبادة الأوثان من أي شكل كان. فبالنسبة للحالة الأخيرة، رأى أن الأصنام تشتت أفكار الناس عن حقيقة اللّه وأن اللّه لا يمكن أن تحتويه صورة من خشب أو حجر. أما بالنسبة للحج فقال إن الذكر المجرد «للاسم الحق» يعادل الاستحمام في الأماكن الثمانية والستين للحج. وفيما يتعلق بالاعتكاف النسكي والانسحاب من العالم، يتساءل، «لماذا الذهاب للبحث عن اللّه في الغابة؟ لقد وجدت اللّه في البيت».

«الدين لا يتكون في معطف مبرقع، ولا في عصا اليوغي.

ولا في رماد يرش على الجسم.

الدين لا يتكون في وضع حلق متهرئ، ولا في رأس

حليق، ولا في نفخ في الأبواق...

الدين لا يتكون في التجوال بين قبور أو أماكن حرق

الجثث، أو الجلوس في مواقف التأمل.

الدين لا يتكون في التجوال في البلدان الأجنبية، أو

الاستحمام في أماكن الحج».

اعتقد نانك أن للدين مهمة اجتماعية يقوم بها، مهمة تبغي تحسين حال عامة الناس من كل الطبقات والمجتمعات. لقد رأى أن أهل اليوغا، والسادوس، والسانياس، وغيرهم من الهندوس تولوا عن مواجهة مشكلات الحياة في صورة هروب أناني من المسؤولية الاجتماعية؛ وكذلك تجاهل شيوخ المسلمين المبادئ الاجتماعية للقرآن، واتهمهم بحصر أنفسهم ضمن نطاق القيام بطقوس وواجبات المساجد، ومعاملتهم لغير المسلمين بتعصب مؤلم. وقد عبّر عمّا كان يعنيه الدين في الوصية التالية للمسلمين:

«دع العطف يكون مسجدك،

دع الإيمان يكون رفيق صلاتك،

دع حياة الأمانة تكون قرآنك،

دع التواضع يكون سيداً لممارساتك.

دع التقوى تكون الصيام الذي تقوم به،

في هذا المسعى الحكيم تكون مسلماً،

التصرف المستقيم هو الكعبة؛ والحقيقة هي النبي

والأعمال الصالحة هي صلاتك،

الخضوع لإرادة الرب هو سبحتك.

إذا ما كنت تفعل ذلك يا نانك،

فإن الرب سيكون حامياً لك».

السيخي لا يحتقر هذا العالم ولا يقنط من الشفاعة. كما لا يحتقر جسده؛ لأن سر الخلق والحياة كامن فيه، وليس عليه أن يخجل منه. إلا أن نانك يحذر قائلاً:

«بيت الجسد هذا الذي بناه اللَّه، الذي تكون

النفس بالنسبة إليه بمثابة المستأجر، له أبواب عدة

الإغراءات الخمس التي ورثها الجسد
تشن غاراتها يومياً عليه».

الرجل الصالح والسيخي الصالح ظاهر في الدافع والفعل، يفضل التقوى، يسعى إلى الأخوة مع الأعلى ومع الأعلى ومع الأدنى بغض النظر عن الطبقة الاجتماعية، يشتهي كلمة المعلم والعلم الإلهي كما يشتهي الإنسان الطعام، يحب زوجته ويعزف عن كل النساء الأخريات، يتجنب الموضوعات المثيرة للنزاعات، ليس بالمتعجرف، لا يدوس على الآخرين، يرفض صحبة الأشرار، ويرتبط بدلاً من ذلك بالمقدسين.

إن عقيدة نانك وممارساته هي تصالحيه بشكل مميز وسلمية، ومع ذلك فإن الدين الذي أسسه قد تعرض للتغيير نتيجة للاضطهاد، وتحول مع مرور الوقت إلى دين مدافع عن نفسه بشراسة حيث لجأ أتباعه إلى حكم السيف. وهذه حكاية مثيرة نلتفت إليها الآن.

التاريخ السياسي للسيخ:

تسعة معلمين تولوا رئاسة الديانة السيخية رسمياً بعد نانك، وازداد حجم المؤمنين المعتنقين لها. من بين الأربعة الأوائل، يعتبر المعلم آمار داس (1552-1574) نموذجاً للبقية. فقد اشتهر بتواضعه وتحرره من الفخر الطبقي حيث كان يقول: «لنمنع شعور الفخر بالطبقة.. فالعالم كله مصنوع من طينة واحدة». ويتضح سكون الديانة السيخية المبكرة وهدوؤها في أعماله كلها. لقد عاش السيخ في زمنه حقاً وفقاً للقول المسالم: «إذا ما أساء أحد معاملتك، فتحمّله ثلاث مرات، وسيحارب اللّه من أجلك في المرة الرابعة».

خاصيتان جديدتان من خصائص المجتمعات السيخية ظهرتا مع نانك نفسه ثم واصلتا وجودهما عبر السنين لأنهما وحدتا الأعلى والأدنى. الأولى إقامة التجمعات (سانغات Sangats)، من أجل العبادة الدينية أساساً، وانسحبت بعد ذلك على وظائف الاجتماعات البلدية، والثانية مؤسسة «اللا نغرز Langars» أو

مطابخ الجماعة ذات الوجبات المجانية التي يجلس خلالها السيخ على الأرض، من أيّ الطبقات كانوا، ويأكلون معاً كجماعة واحدة. وهكذا، تمت تنمية الديمقراطية والانسجام وتطورهما.

لكن، بما أن السيخ كانوا يزدادون بسرعة، وكان ينظر إليهم بريبة، إن لم يكن بعداء، من قبل الغرباء. فقد بدأ المعلم الخامس، أرجان (1581-1606) مرحلة انتقالية للتحول إلى موقف أكثر تشدداً في الدفاع عن النفس. ويعود ذلك، في جزء منه، إلى تغيّر في موقف السلطات الإسلامية، وفي جزء آخر منه إلى شيء داخل السيخية نفسها تمثل بهمة أرجان الوسيم وقيادته. فبالإضافة إلى إتمام المشروع الطموح لأسلافه ـ البحيرة الاصطناعية لأمر يتسار ومعبد هار مندير (معبد اللّه) على جزيرتها ـ أنجز أرجان شيئين كان لهما أهمية مستديمة. الأول هو تصنيف الغرانث (Granth)، وهو إنجيل السيخ. إذ بما أنه أدرك أن الترانيم الدينية التي يستخدمها السيخ في صلواتهم كانت تتعرض لخطر الضياع، فقد قام بجمعها كلها معاً في مصنف واحد، وكان هو نفسه شاعراً موهوباً حيث نظم بنفسه حوالي نصف ترانيم المجموعة الموجودة في كتابهم المقدس. والباقي يعود في معظمه إلى نانك، إضافة إلى قسم ساهم بنظمه المعلمون الثاني والثالث الرابع وكذلك جايديف ونامديف وكبير وآخرون. وسرعان ما لقي هذا التصنيف اعترافاً بأهميته من قبل أشخاص من داخل صفوف التابعية السيخية وخارجها. وسمع الإمبراطور المسلم، أكبر، من السلالة المغولية، عن طريق مستشاريه الذين أخبروه أن هذا العمل هو عمل مشرك خطير. لكن الإمبراطور كان متسامحاً وأعلن، بعد أن سمع بعض القراءات من كتاب الغرانث، أنه لم يكتشف أية أفكار خطرة فيه. بل وقام بزيارة ودية إلى أرجان معبراً بذلك عن موافقته العلنية. لكن خليفة أكبر ذي العقل المتحرر، أي ابنه جهانجير، كان مسلماً متشدداً أكثر من والده، فقام بإصدار الأوامر باعتقال المعلم أرجان بالشيء الثاني ذي الأهمية المستديمة: لقد ترك وصية لولده هار غوفيند، بأن «يجلس على العرش بسلاحه الكامل، وأن يحتفظ بجيش بأفضل ما يستطيع».

ونفذ المعلم هار غوفيند (1606-1645) وصية والده الأخيرة. إذ رفض عند تنصيبه، وضع العمامة العادية والطوق الذي ورثه عن أسلافه باعتبارها تعبرّ عن استكانة وخنوع. وعبر عن نواياه بكل وضوح: «طوقي سيكون قراب سيف، وعمامتي سوف تزيّن بالطرة الملكية». ولم يضيع وقتاً في قرن الأقوال بالأفعال. فأحاط نفسه بحرس خاص مسلح، وبنى أول حصن للسيخ، وانضوى تحت رايته الآلاف من السيخ التواقين إلى الخدمة العسكرية. لقد كان قادراً على توفير الطعام واللباس، إضافة إلى الأسلحة، من أموال خزينة المعبد. أما العالم الإسلامي من حوله فكان يزداد عداءً بينما كان السيخ ينمون شعورا قومياً، وهم الذين امتلكوا الآن عاصمة لهم ومعبداً جميلاً وغنياً. ولم يعد السيخ. من وجهة نظر المسلمين، فرقة مرتبطة ببعضها بشكل وثيق إلا أنها مسالمة؛ إنها الآن ذات واقع سياسي واجتماعي يهدد توازن القوى في شمال غرب الهند. ولذلك، بدأ المسلمون بالتحرك وتجهيز أنفسهم، وبالمقابل، وجد السيخ أنفسهم رجالاً يمتلكون صفات القتال. غير أن الأمور لم تكن جيدة جداً. فحارب المعلم هار غوفيند وقبض عليه وسجن من قبل جهانجير نفسه الذي قتل والده من قبل. لكن وفاة جهانجير بعد ذلك بفترة قصيرة أفسحت المجال لدفع فدية لهار غوفيند أتاحت إطلاق سراحه ليعاود القتال من جديد.

امتاز حكم المعلمين الثلاثة التاليين بأنها كانت فترة سلم واستعداد وتوطيد قوة السيخ. لكن ثالث هؤلاء المعلمين وُضع في السجن في آخر الأمر ثم أعدم من قبل الإمبراطور أورانجزيب. وعاد الصراع غير المتكافئ إلى الانفجار مع تجدد النزاع العسكري إبان عهد المعلم العاشر، غوفيند سينغ (1675-1718). كان اسم هذا المعلم عند تولية الزعامة غوفيند.راي، لكنه عُرف أكثر باسم غوفيند سينغ (غوفيند الأسد). لقد وجد السيخ مهيئين لمثل هذا الصراع الرئيس. وهم لم يكونوا مستعدين لأية عداوة لأي إنسان، كما أعلن، إلا أنهم عقدوا العزم على إعلان الحقيقة والدفاع عنها بلا خوف أو وجل. ولم يكونوا في معرض السعي إلى دولة مستقلة للسيخ إلا إذا اضطروا إلى ذلك. وكان أمله ألا يقوم المسلمون بفرض القضية. وكان، في غضون ذلك، يحرض السيخ للوقوف بحزم متمسكين

بديانتهم. وبينما كان ينتظر اشتباكات محتملة بالسلاح، راح يحصن أرواح تابعيه بكتابة الترانيم، بأسلوب المعلمين الأوائل لكنها كتبت بأسلوب عسكري في مرات أخرى. وأعيد تفسير اللَّه بحيث يمكن إخراج شخصية الرب بهيئة إله متشدد للحشود في زمن الخطر العظيم. وعلى سبيل المثال:

«انحن إليه ذلك الذي يمسك السهم بيده؛

انحن لذلك الواحد الذي لا يخاف؛

انحن لإله الآلهة الذي هو في الحاضر والمستقبل.

انحن للسيميتار، السيف ذي الحدين،

وسيف الحد الواحد، والخنجر...

انحن لذلك الذي يمسك بالصولجان...

انحن للسهم والقانون»...

وقد وردت هذه الكلمات بعد دعاء مذهل عبّرت عنه الكلمات التالية: «التحية، التحية لخالق العالم، لمنقذ الخلق، راعينا، التحية لك، أيها السيف»! وتم في وقت لاحق جمع هذه الترانيم، هي وتلك الأقل تشدداً، في مصنف واحد سمي «هبة المعلمين العشرة»، ولدينا، من بين هذه الترانيم، الإعلان المؤثر التالي حول الأخوّة الإنسانية:

«رجل ما يأمل أن يصبح راهباً

مقدساً عن طريق حلاقة شعر رأسه،

ويقوم آخر بالجلوس في هيئة يوغي

أو في شكل نسكي آخر.

بعضهم يسمون أنفسهم هندوساً؛

آخرون يطلقون على أنفسهم مسلمين...

ومع ذلك، فالإنسان هو من عرق واحد في كل أنحاء العالم...

فاعبدوا اللَّه الواحد،
لكل الناس المعلم الإلهي الواحد،
«كل الناس لهم الشكل نفسه
كل الناس لهم النَفَسُ ذاته».
وعن نفسه ومهمته، يترنم قائلاً:
«لهذا الأمر بعثني اللَّه إلى العالم
وعلى الأرض كنت قد ولدت فانياً.
وكما تحدث إليّ؛ عليّ التحدث إلى الناس؛
بلا وجل سأعلن حقيقته،
لكن بلا عداوة لأحد.
أولئك الذين يدعونني إلهاً
سوف يسقطون في أعماق الجحيم.
حيوّني كخادم للَّه فحسب».

ليس هناك من شك في أن غوفيند سينغ كان مقتنعاً تماماً بسلطته الإلهية. وعندما جاءه الإلهام، بعد عدة أشهر من الاعتكاف والتأمل، لوضع أعظم ابتكاراته، «الخالصا» (أو النقاء) من خلال «خانـدادي - بـاهول»، أو «تعميد السيف»، شعر بأن ذلك كان من اللَّه. وقام في أحد الأيام، بعد اختباره لإخلاص خمسة من أتباعه، ثلاثة منهم كانوا من الطبقات الاجتماعية التي تسمى وضيعة، وذلك بمنحهم فرصة إثبات استعدادهم للموت في سبيل إيمانهم، قام بصب الماء في حوض حديدي وحركه بسيف ذي حدين، مضيفاً إليه حلويات هندية أثناء ذلك بهدف صنع ما سيسمى بالأمريت (أو شراب الكوثر). ثم أمر كل واحد منهم بشرب ملء كفٍ من الماء المحلى خمس مرات ورش الماء بعد ذلك على شعر كل رجل وفي عينه خمس مرات. وبتعميدهم بهذا الشكل في طريقة

الحياة الجديدة، كان يطلب منهم ترديد ما أصبحت تعرف بصرخة الحرب للسيخ ـ «الاطهار هم من اللّه، والنصر اللَه». ومنذ تلك اللحظة وفيما بعد ذلك، أخذ أولئك الرجال المعمدون، هم وكل من انضم إليهم، أي إلى «الخالصا» فيما بعد، اسم «السنغ» أو «الأسد». وكلّفوا، منذ ذلك الوقت وفيما بعد ذلك، بارتداء الكافات، «k»، الخمس: (1) الكش Kesh أو الشعر الطويل غير المقصوص للرأس والذقن، (2) الكنغا Kangha أو المشط، (3) الكاتش Kachh أو السروال التحتي، (4) الكارا Kara أو الإسوارة الفولاذية، (5) القربان kirpan أو السيف. فيما عدا ذلك، تعهدوا بعبادة إله غير مرئي، وأن يعظموا الشيء المرئي والمقدس: الجرانث، ويكرموا المعلمين، وينهضوا صباحاً قبل الفجر ويغتسلوا بالماء البارد ثم يتأملوا ويصلوا. لقد تخلّوا عن كل المحرضات والمنبهات، ولاسيما المشروبات الكحولية، وتجنبوا التبغ. وجرى تشجيعهم على أكل اللحم شريطة أن يكون لحم حيوان مذبوح بالطريقة الموصوفة، أي بضربة واحدة من سيف.

المعلم غوفيند نفسه أصبح أسداً (سينغ) بعد أن دفع الملقنين الخمسة الأوائل إلى تعميده كل بدوره بعد أن لقنهم طريقته. ثم ما لبث أن جعل هذه العبادة مفتوحة الأبواب أمام الناس من كل الفئات بغض النظر عن طبقتهم الاجتماعية على الرغم من عدم رضا الطبقات العليا. وقد اندفع الكثيرون من أبناء الطبقات الدنيا، وحتى من المنبوذين، للالتحاق بتنظيم المعلم وتحولوا، وقد أذهلتهم عمادة السيف، من رجال متقوقعين خجولين لا يلمسون، من طبقة دنيا إلى رجال أحرار شجعان متساوين مع أفضل الرجال، لقد منحهم العيش النظيف والنظام الغذائي المتكامل أجساماً قوية، ومنحتهم الحماسة والثقة بالديانة الشجاعة والإقدام في المعركة؛ وحدد لهم الاتجاه قادة مخلصون ومستقلون.

لم يكن السيخ جميعاً من الأسود (سينغ). فقد بقي قسم منهم من أتباع نانك، يظهرون ظلالاً شتى من السكينة، وظلوا متشككين بخصوص شن الحروب. ومع أن غوفيند سينغ نجح في قتاله ضد زعماء التلال المجاورين المعادين، إلا أن صراعه مع الإمبراطور المسلم أوار نجزيب ذي الموارد الكثيرة

لم يحقق فوائد للسيخ. فقد فَقَدَ المعلم أبناءه الأربعة - تم إعدام اثنين منهما - وهم الذين بنى عليهم آماله في الوراثة؛ إضافة إلى إبادة جيشه بالكامل. وأصبح غوفيند سينغ على علاقة طيبة مع خليفة الإمبراطور المغولي الصنديد، بهادور شاه، عقب وفاة الأول، ولم يدم ذلك إلا ليقتل غوفيند بسكين مسلم قاتل عام 1708م. وكان قد مهد لمثل هذا الحدث عندما أخبر أتباعه من السيخ بأنه عليهم اعتبار الجرانث بمثابة معلم لهم بعد وفاته، وهو الذي يئس من آماله في التوريث؛ إذ لم تعد هناك حاجة لقيادة أخرى سوى تعليم الكتاب المقدس.

بعد غوفيند لم يعد لدي السيخ معلم (Guru) من البشر. وبدلاً من ذلك راحوا يعظمون كتاب الجرانث باعتباره السلطة الإلهية الوحيدة. وصار الجرانث يتلقى في المعبد الذهبي لأرمتسار تكريماً يومياً ملكياً «كان يجري إلباسه كل صباح البروكار الغالي الثمن، ويوضع بتبجيل على عرش منخفض تحت ظلة مرصعة، وفي كل مساء يضعونه ليهجع في هدأة الليل في سرير ذهبي داخل غرفة مقدسة، محمية من المداخلات الدنيوية بالمزالج والقضبان. «لكن، وبالرغم من أن كلماته كانت تردد في المعبد يومياً وتقرأ من نسخ متعددة، إلا أن جميع هذه النسخ مكتوبة بلهجات ولغات قديمة لا يفهمها سوى الاختصاصيين الذين كان عليهم شرحها وإفهامها للبقية».

كان تاريخ السيخية السياسي تاريخ شهرة عسكرية عظيمة منذ زمن غوفيند. فقد كسبوا معارك عديدة، وهيمنوا بمرور الوقت على كامل البنجاب. وعندما جاء البريطانيون لإخضاعهم عامي 1845، 1848، أظهروا مقاومة مشهودة، وفي سنة 1849 استسلم آخر حاكم للسيخ، المهاراجا دوليب سينغ، للقوات البريطانية المنتصرة، وقدّم، كبادرة ولاء للملكة فكتوريا، الماسة ذائعة الصيت عالمياً التي عرفت باسم «كوهي نور Koh – I – Noor». بعد ذلك، استجاب السيخ للاحترام الذي شعر به فاتحوهم تجاههم، ولم يعودوا أبداً عن الكلمة التي أعطوهم إياها. وعندما تفجر التمرد الهندي، اندفع السينغ الخالصا، وهم يستذكرون اضطهاد المسلمين لهم، للانضواء تحت الرايات البريطانية للمساعدة في استعادة هيبة التاج، وقد كافأهم التاج بإعطائهم ثقته، وأصبحوا العسكر

والشرطة المفضلين للقوة الاستعمارية البريطانية في كل أنحاء الشرق. فقد كانوا يشاهدون في هونغ كونغ وشنغهاي، وفي مناطق أقرب مثل سنغافورة وبورما.

لكن السيخ لم يكونوا راضين - وتجلى إحباطهم في التوترات التي بدأت بالظهور بين مختلف الفرق الناشئة فيما بينهم. وفوق ذلك كله، فقد راحوا ينعون حقيقة أن «عبوديتهم» في ظل التاج البريطاني قد وضعت حداً لكل الأمل في تحقيق شكل من الديمقراطية في ظل الاستقلال من النموذج الذي أسسه معلموهم (Gurus)، يكون فيها جميع الناس الممثلين في الجمعية العامة أو البانث (Panth)، هم الحكام الفعليون في الأمور الزمنية، وحيث كل فرد من أفراد السيخ مساوٍ لأي واحد آخر، بينما يبقى الجرانث ـ وليس أي واحد آخر، مهما علت سلطته ـ الحاكم الروحي النهائي والمطلق[1].

كان لتقسيم الهند عام 1947 نتائج مأساوية على السيخ في بداية الأمر. فبعض أماكنهم المقدسة، بمافيها مكان ولادة نانك، أعطيت للباكستان، وفرّ عدة آلاف من السيخ إلى مدن في الهند كلاجئين، ومنها مدينة أمرستار. ولجأ بعضهم لفترة وجيزة إلى بيوت السينغ البنجابيين وانقلبوا إلى العنف للتفريج عن كربهم وغضبهم. إن جميع السيخ هم اليوم ضمن حدود الهند، غير أن مكانتهم فيها غير مرضية لهم، بعضهم يطلب استقلالاً سياسياً كاملاً، وآخرون يعارضون إقامة دولة منفصلة للسيخ معتقدين أن للسيخية دوراً يجب أن تلعبه في تطوير الديمقراطية الهندية. واعترفت الحكومة الهندية بشرعية المطالب لفريق آخر بعد من أجل استقلال ذاتي أكبر ضمن الكومنولت الهندي، ومنحت حوالي ستة ملايين سيخي مقيمين فيما تبقى من البنجاب القديمة شكلاً من أشكال الدولة أو الحكم المحلي[2].

* * *

(1) منحت النساء أيضاً قدراً كافياً من الحرية، فشاركن في التجمعات الخاصة بالصلاة وبالطقوس المختلفة، وفتحت الأبواب أمامهن للمشاركة بفعالية.

(2) تمت ترجمة هذا الفصل عن كتاب:

- Jon B. Noss, Man's Religions, Macmillan, Newyork, 1974.

الفصل الثاني

الديانة البوذية

تأليف: John B. Noss

ترجمة: محمود منقذ الهاشمي

1- البوذية في طورها الأول

الاعتدال في نكران الدنيا

تبدو البوذية[1] في المنظور الزمني الطويل مزامنة للجانبية، ولو أنها نشأت بعدها بجيل. ثم إنها تشارك الجاينية في بعض من أعمق بواعثها. فكانت كالجاينية حركة منكرة للدنيا تتشوف إلى تحرير الذات الحقيقية. وكانت إلى ذلك خطوة نحو استقلال الفكر والعمل، بانسلاخها عن طبقة ال«كشاتريا»[2]، والتماسها كل طبقات الناس وظروفهم.و شأن ماهافيرا (Mahurina)، مؤسس فقد وجد الجاينية الراهب غوتاما أن فلسفة البرهمانيين غير مقبولة ومزاعمهم واهية. وتوصل كذلك إلى إنكار نجوع الخلاص في تعاليم «أسفار الفيدا»[3]، وما يقوم عليها من التقيّد بالطقوس، وتحدّى ادّعاء الكهانة البرهمانية الحقوق المنصوص عليها بإظهاره سبيل الخلاص.

ولكن مع أن أوجه شبه البوذية للجاينية دقيقة في بعض النواحي، فإن أوجه الاختلاف في النواحي الأخرى كبيرة، وحيث ركّزت إحدى الديانتين أملها الكبير على الزهد

(1) مرة أخرى نستخدم مصطلحاً يتضمن درجة من التماثل ليست موجودة. والبوذيون، كالهندوس، عندما يشيرون إلى ما يدعوه الغربيون «البوذية» أو «الدين البوذي»، يستخدمون مصطلح الـ«دارما» Dharma (وفي الباليّة دهمّا Dhamma). ويكمن اختلافهم الوحيد عن الهندوس في هذا الشأن في ربطهم هذا المصطلح بتعاليم إنسان واحد، هو البوذا غوتامة. والمصطلح البديل هو «ساسَنَا» Sasana، الذي يعني المجموعة الكلية من المعتقدات الكلية من المعتقدات والممارسات في الدين البوذي، وبصورة مجملة في «التنظيم» أو «النظام» البوذي.

(2) كشَاتْرِيا Kshatriya، طبقة محاربة أو حاكمة، وهي الطبقة الثانية بين الطبقات الأربع العليا في المجتمع البرهماني (المترجم).

(3) الكتب الأساسية المقدّسة في البرهمانية (المترجم).

المتصلّب والمفرط، فقد وجدت الأخرى النجاة في «السبيل الوسط» المعتدل والحصيف. ولم يكن الزهد المفرط عند بوذا حصافة أكثر مما كانت الشهوانية. وقد اختبر بهدوء وموضوعية كل سبيل للخلاص قدّمه معلّمو زمانه وزعماؤه الروحيون، وأبى أن ينجرف إلى أية شطحة في السلوك الديني، مهما كانت متسقة ذاتياً من الوجهة المنطقية.

1- حياة المؤسّس

الشباب:

يوجد نوع من التوازي بين حياتي بوذا و«ماهافيرا» أفضى ببعض أوائل الدارسين إلى اعتبار الرجلين متطابقين. فعلى سبيل المثال، وُلد كلاهما (إذا كان من شأننا أن نقبل الروايات التقليدية)[1]، في مقام رفيع بوصفهما عضوين في

(1) كما هو الأمر في حالة ماهافيرا (وسوف نرى أن الاحتراز نفسه موجود في حالات أخرى تطرح أمامنا)، ينبغي للقارئ أن يكون حذراً فلا يقبل السِّير التقليدية قبولاً غير نقدي فالشخصيات التاريخية التي أسست الأديان الكبيرة قد استعاد أتباعها ذكرها بمحبة وتعظيم، وكانت لديهم حاجة ماسّة إلى استحضار صورهم في الذهن بوضوح، ولذلك ومن حيث لا يشعرون أضافوا إلى الروايات التي تناقلوها التفصيلات التي اصطفوها لها، ومن المستحسن أن يقول القارئ لنفسه: ههنا القصة التي ظنها الملايين حقيقة وعاشت معهم.
ويجب التأكيد على أن النقد التاريخي للأديان الشرقية لم يبدأ إلا حديثاً، وسيكون من الضروري أن ظل في حالة الترقّب الشكّاك إلى أن يوجد شيء من قبيل اكتمال التحليل النقدي لمدوَّنات هذه الأديان.
وبالنسبة إلى الهند، فأغلب الظن أن يستمر هذا الترقّب دائماً، لأن صعوبة استخلاص الحقيقة التاريخية من المأثور تتزايد، ما دامت شعوب الهند أشدّ تمركزاً حول الفكرة من ميلها الفكري إلى التاريخ. ويضاف إلى ذلك أن هذه الصعوبة يضخّمها كثيراً أن الإيصال الشفوي قد كان الوسيلة الأساسية للمحافظة على الأدب والمعرفة قروناً كثيرة. وحتى عندما كانت النصوص المقدّسة يعبَّر عنها كتابةً (زهاء القرن الثالث ق.م؟)، كانت تُعد أدنى على وجه من الوجوه من المواد المنقولة شفوياً، إذ يجري الاعتقاد أن صوت الشخص المتفهم وهو يتلو النصوص يُفضي بالمعاني والفروق الدقيقة التي لا تُفهم من خلال العين وحدها. ومن الواضح أن التأخّر النسبي للإيصال المكتوب يزيد من تحيّر النقد النصّي كذلك.

أسرتين بارزتين من طبقة الـ«كْشاتْرِيا»؛ وكابد كلاهما عدم الرضا عن حياته، وبرغم زواجهما وإنجاب كل منهما طفلاً، هجرا بيتيهما وصارا راهبين متسوّلين جوّالين؛ ورفض كلاهما مثالية البرهمانيين التي تؤمن بوحدة الوجود؛ وأسس كلاهما أخوية رهبانية تستبعد التمييزات الطبقية؛ وكان كلاهما خارجاً عن الإجماع من وجهة نظر الهندوسية لأنه أنكر القداسة الخاصّة بالكتابات الفيدية Vedic. ولكنه صار واضحاً الآن أنهما كانا يختلفان بصورة بارزة أكثر مما كانا يتفقان، وأنهما إذا كانا متشابهين في سيرتيهما ومعتقداتهما، فإن ذلك كان ناجماً عن التشابه الذي فرضته عليهما أزمنتهما وبيئتهما من جهة[1] وعن محض المصادفة من جهة أخرى.

وكان «سددارثا» sidhartha (وفي الباليّة سِدْهَتّا Siddhattha) هو الاسم الأول لمؤسس البوذية واسم نسبَه «غوتاما» Gautama، وقد وُلد سنة 563ق.م في الهند الشمالية، على مبعدة نحو مئة ميل من بَنارَس[2]، في صقيعٍ ريفي خصيب على التلال الواقعة في سفوح جبال هيمالايا. كان أبوه شيخاً ثانوياً لعشيرة ساكْيَة sakya [أو شاكْيَة Shakya]، التي كانت أُسرها تتمسك بأرضها بالسيطرة المشتركة، ومن دأبها اتخاذ القرارات السياسية في الاجتماعات العامة، الشاملة والمتكررة.

---

(1) يكمن التشابه في أن كليهما قد جاء من المقاطعات الواقعة شمالي نهر الغانج حيث كانت الهيمنة الآرية تقاوم بعد وكانت البرهمانية في موضع شك. ومن المهم في كل حالة من هاتين الحالتين أن اتباعهما لم يدوّنا تعاليمهما بالسنسكريتية، لغة الأريين، بل باللهجات المحلّية، بالأردامغدينية Ardhamagdhin بالنسبة إلى الجاينية، والباليّة Pali بالنسبة إلى البوذية.
ومهما يكن، ففي الصفحات التالية سوف تُقدّم أسماء الأماكن والأشخاص ومعظم المصطلحات التي تظهر في الخطاب البوذي بالسنسكريتية عموماً، مع التهجئة الباليّة عندما تُعدّ مستحسنة وبما أن التهجئات السنسكريتية قد استخدمت في كل آسيا الشرقية فضلاً عن الكتابات البوذية في الهند، فإن اللجوء إليها أقلّ تشويشاً في التقديم من استخدام التهجئات التي تعكس التلفّظ المحلي. (والسنسكريتية برغم كل شيء هي لاتينية الشرق).

(2) بنارس Benares: مدينة على نهر الغانج، عاصمة مملكة كاشي القديمة (المترجم).

وكانت السِيَر البطولية المدوَّنة عن الماضي تتوالد اعتماداً على النزر اليسير من الوقائع المتعلّقة بطفولة غوتاما، ويُصرّ الموروث على أن الأب كان يأمل أن يصبح ابنه «عاهلاً شاملاً»، إمبراطوراً للهند كلها، ولكن توقعات الأب لم تكن تنطبق على الابن. فقد كان غوتاما الشاب يمتلك عقلاً تحليلياً صافياً وروحاً مرهفة الإحساس. وكان مقدَّراً له أن يغدو في منزل أبيه غريباً باطّراد. ومما لا ريب فيه أن المأثورات تبالغ في الترف الذي كان يحيط به، ولكن من المرجّح أن يكون هناك شيء من الحقيقة في العبارات التي عُزيت إلى غوتاما بعدئذٍ: «كنت أرتدي أثواباً من الحرير وكان خَدَمي يمسكون بمظلّة بيضاء تعلوني». ويكاد لا يكون حقيقياً أن أباه كان «ملكاً»، كما يجزم الموروث فيما بعد. ولربما الأصدق هو ما ورد في قول كنيث سوندرز Kennoth Saunders من أن الحياة في منزل والد غوتاما لم تكن «مغايرة للحياة في قصر اسكوتلاندي من العصور الوسطى». ولم يقدّم إليه حتى الزواج بلسماً دائماً لافتقاره إلى هدوء البال. ففي سن السادسة عشرة، أو كما تقول بعض الروايات، في التاسعة عشرة تزوّج «أميرة» من جيرانه. وتقول السيرة البطولية أنها كانت «جليلة مثل ملكة السماء، وفيّة دوماً، مبتهجةً ليلَ نهار، مفعمة بالكرامة وفائقة اللطف»، وآية من آيات الإخلاص الزوجي عند النساء. ولكن غوتاما كان يغدو في سريرته شقياً على نحو متزايد. ويبدو أنه قد عَزَمَ سراً في فترة من فترات عشرينياته أن «يخرج من حياته البيتية إلى حالة التشرّد» التي يمارسها المتسوّل الديني، وعندما أنجبت له زوجته ابناً، وهو في عشرينياته، شعر بأنه حر في متابعة ميله الخفي.

هذا التصميم على التخلّي عن الحياة البيتية قد قدم للمؤمنين البوذيين مشكلة جديرة بالاهتمام. فكانوا يتساءلون، لماذا يقرّر الأمير المسعود، برغم ما لديه من زوجة مخلصة وأب وابن صغير، أن يتخلّى عن العيش تحت سقف واحد معهم؟ فبحثوا بتبصّر سيكولوجي حقيقي عن السبب لا في ردة فعل الأمر الشاب الروحية على البيئة المباشرة وحسب، وقد كانت من أبهج البيئات، بل كذلك على الحياة نفسها كما لابد أن يعيشها كل إنسان، سواء أكان أميراً أم فقيراً

معوزاً، وأنشؤوا السيرة البطولية الشهيرة «المناظر الأربعة العابرة». وقوام المتنوّعات الكثيرة لهذه القصة[1] يسير قريباً من هذا النحو:

كان العرافون قد حذروا أبا غوتاما سلفاً إبان ميلاد الأمير من أن ابنه قد يتخلّى عن الحياة البيتية ويغدو راهباً مشرداً، ولكنه، من جهة أخرى، إذا حيلَ بينه وبين اتخاذ هذه الخطوة، فقد يغدو إمبراطور الهند كلها («عاهلاً شاملاً»). وهكذا تولّى الأب أمر عدم مقاساة الأمير الشاب شدائد الحياة وأحزانها، وألاّ يعرف الحقيقة المحزنة التي تجذب الكثيرين إلى الدين، وهذه الحقيقة هي أن الحياة البشرية تختزلها الشيخوخة، والمرض، والموت. وكان يحيط بغوتاما خدم شبان، وقد بنى له أبوه ثلاثة قصور، «وعاش في متعة البهاء العظيم، وفق تبدل الفصول، في كل قصر من هذه القصور». وكان الأب شديد النجاح في حجب منظر المسنّين والمرضى، وكان يزيح عن الطرق الغامة كل شيء إلا الشبّان والصبايا العذارى عندما يخرج الأمير ممتطياً مركبته، فترعرع الأمير جاهلاً بالمثير المشترك للبشر، وهو وشاكة الحدوث المؤكد للشيخوخة والمرض والموت، ولذلك أرسل الأرباب، وهم ينظرون من السماء ويعلمون أن عليهم أن يشتركوا في الأمر، واحداً منهم إلى الأرض ليتخّذ الهيئات التي لابدّ أن توقظ الأمير الشاب على مصيره الحقيقي. وفجأة ظهر الإله على جانب الطريق في أحد الأيام في هيئة عجوز شديد الهرم والوهن، فأمر الأمير سائق المركبة أن يقول له ما الذي شاهده، وعرف أولَ مرة بالخاتمة البائسة لحياة كل إنسان. وفي يوم آخر رأى الأمير الظهور الثاني، وهو ظهور مريض مقزِّز للنفس، وعرف أول مرة كيف يمكن للمرض البدني والشقاء أن يصاحب الإنسان في كل أيام عمره. وكان المنظر الثالث منظر إنسان ميت محمولاً على كومة الحطب التي تحرق عليها الجثة في مراسم جنازتها، فعرف الأمير بواقع الموت الرهيب. وسلبته هذه المناظر الفظيعة الثلاثة هدوء البال. (في فِقْرة من أقدم الفقرات في الكتابات البوذية يُذكر أنه يقول: أنا كذلك خاضع للتفسّخ ولست متحرراً من سطوة الشيخوخة والمرض والموت.

(1) أشهر رواية لها توجد في حكايات ال«جتَكة» Jataka.

أَمِنَ الصواب أن أشعر بالهول والنفور والتقزّز عندما أرى شخصاً آخر في مثل هذه البلوى؟ وعندما كنت أتفكّر على هذه الصورة، يا تلامذتي، مات في داخلي كل فرح الحياة). وحين فزع أبوه من اكتئاب الروح الذي كابده الأمير، توخّى أن يشرح صدره بالتسلية المعَدَّة بكامل العناية والتفصيل، ولكن من دون طائل. وما برح الأمير منذهلاً حتى شاهد المنظر الرابع، وهو منظر زاهد هادئ في ردائه الأصفر، يسير نحوه وهو قاعد تحت شجرة على حافة الطريق. ومن هذا الشخص، الذي ظفر بهدوء الروح الحقيقي، تعلّم كيف يمكن الفوز بالتحرّر من شقاوات الشيخوخة والمرض والموت، ويقال إن الأمير قد اتّخذ عندئذٍ قراره بالخروج من الحياة البيتية إلى حالة التشرّد.

التخلي الكبير:

يسرد مقطع من المقاطع الباكرة: «مع كل ما في ريعان شبابي من الجمال، ومن غزارة الشعر الفاحم الذي لم يمسَسْه شيب – وعلى رغم رغبات أبويّ، اللذين ذرفا الدموع وتفجّعا ـ قصصتُ شعري ولحيتي، ولبست الرداء الأصفر وانقطعت عن البيت إلى التشرّد». وتروي السير البطولية البوذية بتفصيل محب عن الصراع الذي رافق التوصّل إلى القرار بالتخلّي عن مكانته الرفيعة في الدنيا: كيف أمر أبوه الفتيات الراقصات بالتسرية عن الأمير المهموم بالتفكير، ولكن عبثاً، لأن الأمير كان يقعد على الأريكة صامتاً حتى تسقط الراقصات على الأرض منهكات ويخلدن إلى سبات عميق؛ وكيف كان الأمير ينهض عندئذٍ ويخطو باشمئزاز داخلي فوق الأشكال المنبطحة للفتيات وقد تمدّدت أذرعهن وسيقانهن في استرخاء، ويشقّ طريقه إلى حجرة زوجته. وهناك، وهو يحدق إلى الأم النائمة ويجانبها وليدهما «راهولا» Rahula، يلقي تحية وداع غير منطوقة، ثم يخرج ليثب إلى جواده الأبيض الكبير ويمتطيه خارجاً به، يصحبه سائق مركبته سائراً بجواره، إلى مكان بعيد، وراء النهر، وبما أنه قد حلق شعره ولحيته وقايض أثوابه الثرية بالرداء الأصفر الخشن، فقد أوعز إلى سائق مركبته بالعودة وتوغّل في الغابة، واحداً من مجموعة كبيرة مجهولة من الشحاذين المنقطعين إلى نشدان الخلاص من هموم الوجود الفاني.

وهكذا بدأت مرحلة ست سنوات من الصراع الشديد في سبيل تحقيق الخلاص.

سنوات البحث الست:

تقول السير البطولية إنه كان حريصاً على عدم رفض الفلسفة البرهمانية حتى قبل اختبارها. فذهب أولاً إلى «راجاغاها» Rajagaha، عاصمة مملكة «مَغْدَا» Magdha (في الهند القديمة)، وصار بالتتالي تلميذاً لفيلسوفين برهمانيين زاهدين في كهوف على منحدرات التلال، وسبر معهما البرهمانية التأملية، ومن الواضح أنه مارس تدريبات متنوّعة في اليوغا، وعلّمه المعلّم الأول، وهو الناسك «آلارّا كالامَا» Alara Kalama، فكرة «عالم الفراغ» الذي يمكن للإنسان بلوْغه إذا اتّبع «مراحل التأمل». ولكن غوتاما كان مُحبَطاً؛ فقد كان ذا مزاج شديد الموضوعية والعملية، ولذلك مضى إلى معلمه الثاني، الناسك «أُدَّكَا رامَبُتَّا» uddaka Ramaputta، الذي حدّثه عن «الحالة التي لا يوجد فيها فكر ولا فكر»، ولم يصل معه إلى نتائج أفضل. وفي النهاية اقتنع أن أسلوب البرهمانية وجوهرها لن يفضيا به إلى السبيل الحقيقي إلى التنوّر، فانسحب، وأزمع أن يختبر، بالموضوعية نفسها، ذلك التقشّف البدني المفرط الذي كانت الجاينية من جملة الملل التي تحضّ عليه في ذلك الحين.

وبعد مدة وجيزة من التطواف، دخل غابةً في «أُرُفِلا»[1]، التي كان يجري عبرها نهر صاف، «وليست بعيدة عنها قرية من أجل القوت». وهنالك، ألزم نفسه، وهو جالس تحت الأشجار، بهذه التدريبات الذاتية القاسية خمس سنوات حتى كادت الحياة تفارقه، وصار مجرد جلد وعظم. ووفقاً لأقدم الروايات، كانت فكرته هي أن الذهن يغدو أشدّ صفاء عندما يكون الجسم أشدّ انضباطاً، والأمر كما كان يفكر مثل قضيب أخضر مليء بالنسغ في الماء، وأقبل إنسان ومعه عود ثقاب، ليشعل ناراً. هل تعتقدون أنه ينجح في عمله بحكّ عود ثقابه بذلك القضيب الأخضر المليء بالماء؟ إنه مهما كدّ وتعنّى لن يستطيع، وكذلك هي الحال مع النسّاك أو البرهمانيين الذين لا تعاش حياتهم بعيداً عن اللذات

(1) أُرُفِلا Uruvela: مقاطعة في مَغْدَهَة، والغابة التي دخلها غوتاما قريبة من قرية «سِنا» Sena في هذه المقاطعة (المترجم).

الحسّية، أما الزهّاد الذين تعاش حياتهم بعيداً عن اللذات الحسية فسوف يجدون أن ضوء الفهم الجاف قد يشتعل فيهم في النهاية.

وهنا لابد من التغاضي عن كثير من المبالغة التاريخية، ولكن يقال أن غوتاما قد قعد آنئذ وأسنانه ثابتة ولسانه مضغوط على سقف حلقه ناشداً «بمحض القوة الذهنية» أن «يضبط فؤاده ويجبره ويهيمن عليه» إلى أن سال العَرَق من إبطيه. ومارس ضبط التنفّس إلى أن سمع عجيجاً في رأسه وشعر كأن سيفاً يخترق جمجمته؛ وكاد الألم المبرح يسوقه إلى انعدام الإحساس. ولم يصل إلى تبصّر بعد، وعاش مراحل زمنية على كل الأغذية التي تثير الغثيان، وارتدى الأثواب البالية المزعجة، ووقف في وضعية واحدة أياماً، أو إذا قعد القرفصاء، يتقدم مقرفصاً. وكان يقعد على أريكة من الأشواك، ويستلقي في المقبرة فوق العظام المتفحمة بين الجثث المتفسّخة تاركاً الوسخ والقذر على جسمه حتى يتساقط من تلقاء ذاته، وكان يأكل حتى برازه في بُرَحاء الضبط الذاتي، ويخفض غذاءه إلى «حبّة قنب واحدة» أو «حبة واحدة من الأرزّ» أو «ثمرة عنّاب واحدة» في اليوم. وصار نحيلاً للغاية، ويعزو إليه كتاب الـ«ماجهيما نيكايا» Majjhima Nikaya هذه الكلمات التي يصور بها نفسه: «عندما كنت أحيا على ثمرة واحدة في اليوم، ازداد هزال جسمي إلى أقصى حد؛ وصارت أطرافي مثل الأوصال المليئة بالعقد في النباتات المتسلّقة الذابلة؛ وكحافر الجاموس صار عَجزي الضامر؛ ومثل فتلات الحبل صار عمودي الفقاري؛ وكانت أضلاعي مثل العوارض الخشبية في سقف مائل يتهاوى؛ وكالومضات النجمية التي تلتمع في أعماق بئر سحيق كانت تتلألأ عيناي اللامعتان اللتان تغوران عميقاً في أعماق وَقْبيهما؛ وكما تنكمش وتيبس في الحرارة قشرة يقطينة مقطوعة كانت جلدة رأسي تنكمش وتيبس... وإذا ما سعيت إلى أن أتحسّس بطني كان عمودي الفقاري هو ما أجده في قبضتي».

لابد أن يكون لهذا القهر غير العادي للنفس نتائجه، إذا كانت النظرية السيكولوجية التي وجدنا أنه تبناها سليمة، وهي أن التأمل الذي يتم السعي إليه بدأب وبجسم مدرَّب بقسوة يفضي بالمرء إلى الغاية، ولكن غوتاما كان لشدة

كربه بعيداً عن التنوّر كما كان من قبل، ووفقاً للمصدر الذي اقتبسنا منه منذ قليل، فقد فكّر في نفسه: «مع كل أعمال التقشف هذه، أُخفق في تجاوز الحدود البشرية العادية وارتقاء ذرى فهم أكبر وبصيرة أسمى. أيمكن أن يكون هناك سبيل آخر إلى التنوّر»؟ وفي غضون ذلك انضم إليه نسّاك آخرون، على أمل أن يشاركهم في معرفته، وعندما شاهدوه، كان قد قام من مقعده في أحد الأيام لينزل إلى النهر، وأغمي عليه وغاب عن الوجود، وفكر الزهاد الخمسة الذين تحلّقوا حول جسده الساكن: «إنه سيموت، إن الزاهد غوتاما سيموت»، وكانوا يتساءلون هل دخل الآن في النرفانا، ولكنه أفاق، وبعد أن تمدد في الماء الضحل قرب ضفة النهر، انتعش ذهنه وجسمه بصورة كافية ليبدأ الحياة مجدّداً، وبموضوعية رؤيته التي وسَمَت حياته كلها، استخلص الآن أن طريقة قهر النفس قد أخفقت، وأن جسمه لا يمكن أن يدعم فكره، وأن عليه أن يأكل ويشرب ويقوّيه. وهكذا تناول بيده قصعة التسوّل واستأنف حياة الـ«بريبّاجكَا» Pribbajaka (المتسوّل الجوال)، وبينما هو جالس تحت إحدى الأشجار، آثار حنو فتاة قروية شابة، اسمها «سُجاتا» Sujata، فأعطته وعاءً فيه أرز مسلوق في الحليب، أعدّته تقدمةً له[1]. وكان النسّاك الخمسة مستائين من إعطائه نفسه قيادَها، وبكلمات غاضبة بارحوا المكان متوجّهين إلى بَنَارَس، قائلين أن الترف قد استردّه وإنه في تخليه عن الصراع، قد صار مرتدّاً.

ولكن غوتاما لم يفرح، على الرغم من عودته إلى حالة الوعي العادي، فإن ست سنوات من البحث على امتداد أوسع دربين للخلاص معترف بهما ومعروفين في الهند، وهما التأمل الفلسفي والتقشّف الجسدي، لم تثمر بأية نتائج ولكنه لم يكفّ عن الصراع، وقد صار تفكيره الآن أكثر عمقاً ودلالة بكثير.

---

(1) تذكر بعض الروايات أن «سُجاتا» هي ابنة رئيس قرية «سِنا» وليس أكيداً ما حَفَزَها على تقديم الطعام إلى غوتاما؛ ولكن تتفق الروايات على أنه بعد أن تغذّى بالوجبة التي قدمتها إليه، استعاد قوته وحيويته (المترجم).

التنوّر العظيم:

جَنَح غوتاما إلى مكان يُدعى الآن «بود - غايا» Bodh – Gaya، في داخل غابة، وقعد في أسفل شجرة كبيرة من أشجار التين الهندي (وهي شجرة صارت تُعرف الآن بـ«شجرة المعرفة أو شجرة البودي Bodhi»، أو على نحو أبسط بـ«شجرة البو Bo»)، وهناك شرع في عملية تأمُل كان من شأنها أن تؤثر في تفكير ملايين الناس بعده. وتؤكد البوذية أنه كزّ على أسنانه وقال لنفسه: «ههنا سأقعد، ولو بلي بالتدريج جلدي وأعصابي وعظامي، وجف نجع حياتي، إلى أن أتوصّل إلى التنوّر». وفي جميع الاحتمالات، كانت الحقيقة تختلف عن ذلك كثيراً. ومن المرجّح بمحاولات قاسية جداً، ولذلك فإن تصميمه قد حال بينه وبين حالة الوعي التي كان يرغب فيها، ولكنه الآن، وإزاء انهزامه الذاتي، تراخت إرادته، فسمح لذهنه أن يسرح في تجربته السابقة، ولابد أنه قد ثارت في ذهنه أسئلة من هذا القبيل: ما هو اعتقاده حول حياته وبحثه عن الخلاص حتى الآن؟ لماذا أخفق؟

وبغتة، جاءه الجواب، إن عجزه عن أن اختبار تجربة التحرر من الألم كان ناجماً عن الرغبة (تَنْهَا Tanha، وفي السنسكريتية تَريشْنَا Trishna أي «الظمأ» أو «الاشتهاء»)، المحبّطة باستمرار وبصورة مؤلمة[1]. ولكنه لكي يزيل الرغبة المحدثة للألم عليه أن يحدّد أسبابها ويمنعها من الانبعاث، لقد كان بمقدوره أن يرى أن سياق حياته بأكملها وما رافقها من أفكار تطفح بأسباب الرغبة والألم.

---

(1) إن هذا التبصّر مسبوق في الأوبانيشادات Upanishads [الكتب الفلسفية البرهمانية]، إذ يقول «يجينافالكيا» Yginavalkya في الـ«بريهدرانكيا» Brihadarankya إن أعمال الشخص (الكارما) تحرّضها رغباته، فإذا كانت هذه الرغبات مرتبطة بهذه الدنيا، فإنه سيعود عودات متكررة بعد موته، حتى يستأصل الرغبات الدنيوية بالاقتصار على الرغبة في براهمان أتمان Brahman – Atman، وعندئذٍ سوف يذهب إلى النّرفانا إلى الأبد، ولكن تأكيد البوذا قد انصبّ على الجوانب السيكولوجية لا الميتافيزيقية من الغربة، وقد ربط الرغبة بالإحباط والألم، وركّز على هذه الحقيقة.

وتتوخّى المأثورات البوذية أن توضح هذه الحقيقة بوضع البوذا المستقبلي رمزياً في مأزق كوني، فتفترض أو غوتاما قد اقترب منه «الشرير» متمثلاً في شخص «مارا» Mara، إله الرغبة والموت، يغويه لكي يُقلع عن بحثه وينقاد للذة. ويرسل المغوي إليه ثلاث بنات مثيرات للشهوة الجنسيَة تتبعهن حاشية من الراقصات اللائي تتأثّر بهن الحواس. وعندما أخفقن في خداعه، اتّخذ مارا أرهب هيئة له واستدعى رهطاً من الشياطين لإعانته على ترويع البوذا المستقبلي وإثارة رغبته في التشبّث بالحياة على الأقل. وأنهالوا عليه بالريح والمطر ورموه بالقذائف المميتة مثل الأشجار المقتلعة من جذورها، والوحل المغليّ، والصخور النارية، وحجر الفحم الحجري، والرماد المتوهّج، حتى استحال الظلام الدامس إلى وهج. ولكن بوذا المستقبل بقي ساكناً في مكانه تحت في شجرة التين الهندي الكبيرة وهو يشعر بالقذائف تنهال عليه وكأنها عساليج الورد. وفي النهاية كان «الشرير» هو المرتاع، لأن غوتاما الثابت في مكانه عندما لامست أصابع يده اليمنى الأرض. دوّى صوت صادر من الأرض يعادل في قوته آلاف الرعود مجتمعة، فما كان من «الشرير» إلا أن ولى الأدبار. وبعد ذلك بوقت قصير جاءت التنوّر (البودي Bodhi) وهو قاعد في دعة تحت «شجرة البو»، لأنه أدرك أن الرغبة تنشأ في سياق سلسلة سببية ذات اثنتي عشرة حلقة. ولكنه نجا منها إلى حياة جديدة، هي شكل أسمى للوعي المتحرر من الرغبة وما يلازمها من الألم.

ومهما كانت سيرورة تفكيره، فهو الآن من دون رغبة، فلا يشعر بالصَّبابات الحسيّة، وقد تطهّر من «الأحوال الذهنية المغلوطة». وتقول الكتب البوذية إنه تحوّل بعدئذٍ إلى حالة «الإدراك» أو الاستياء، حالة من النقاء التام والاتزان، ولاح له أنه «قد انقشعت الجهالة وظهرت المعرفة، وانقشع الظلام وظهر النور»(1)،

(1) إن القول بأن بوذا رأى نوراً أو سناءً عظيماً هو أمر تشهد به كل المأثورات وقد يكون السبب في اجتراء الفرضية أن الشامانات ينشدون الغيبوبة، والرهبان ينشغلون بضبط أنفاسهم في أثناء التأمل المتطاول، والصوفيين يبلغون الحدود البدنية القصوى للصلاة والصيام؛ والبارعين في الزن Zen الذين ينشدون الـ«ساتوري» Satori متشابهون في جلّ خبرتهم للحالة البدنية (التسمّم بثاني أكسيد الكربون)؟ التي تسبب رؤية وميض من الضوء أو الشعاع الساطع، والشعور باليقين المقترن بالوّجد حيال التبصّر الذي لديهم.

عندما قعد هناك «جاداً، وجاهداً، وثابت العزيمة». وكذلك كان مقتنعاً أن «الولادة الجديدة لم يعد لها وجود؛ فقد عشتُ أرفع حياة؛ وانقضت مهمتي؛ وبالنسبة إليّ لا يوجد الآن أكثر مما كنت». وهكذا عاش الخبرة الأولية الدنيوية للـ«نيبانا» Nibbana (أي النرفانا Nirvana). ومن الآن فصاعداً صار البوذا، أي المتنوّر.

وبعد أن مضت حالة الوجد، واجهته على الفور مشكلة، وهي واقعة من أكثر الوقائع التي تشهد بصحتها الكتب البوذية. فلقد توصّل إلى «مذهب» كان «عميقاً، وعويصاً، وشاقاً على الفهم». وإذا كان من شأنه أن يغط بهذا المذهب أو (الـ«دْهَمّا»[1])، وكان من شأن الآخرين ألا يفهموه، فإن ذلك سيكون عناء وإزعاجاً له. وبعد شيء من النزاع مع نفسه، في مسألة هل عليه أن يظل «الواحد المتنوّر لنفسه» وبعد «نفاد» كارْمَاه his karma يدخل «النرفانا» حين وفاته، أم أن يؤجّل دخوله في النرفانا، ويصبح بوذا A Buddha لكل الناس، بوذا معلماً؟ ثم نهض وعاد إلى الدنيا لينقل إلى الآخرين حقيقته المنقذة.

وفتش عن الزهّاد الخمسة الذين احتقروه في أُرُفِلا ووجدهم في «روض الأيّل» في بَنارس، وهناك عاش نصراً شخصياً عظيماً. وفي البداية، عندما رأوه مقبلاً نحوهم من بين الأشجار، قالوا بمرارة: «إلى هنا يأتي الناسك غوتاما»، الذي يأكل الطعام الدسم وينقاد لشهوات نفسه، دعونا لا نظهر له الاحترام، ولا ننهض للقائه، ومع ذلك فلنخرج مقعداً إضافياً ونهمهم: «إذا أردت أن تقعد، اقعد»! ولكن بوذا نشر الصفاء والسناء حوله حتى لم يستطيعوا أن يشيحوا بأنظارهم ولا أن يحجموا عن استقباله، ونهضوا؛ وتقدّم منه أحدهم ليأخذ منه قصعته ورداءه؛ وأشار غيره إلى مقعده؛ وأحضر ثالث ماءً ليغسل قدميه. ثم بدأ نقاش مطوّل ومحبَّب إلى القلب، ورداً على اتهامهم له بأنه أهدر إمكانية التنوّر بتخلّيه عن الزهد والارتداء إلى إعطاء النفس قيادها، أجاب بالكلمات المعروفة باسم «الموعظة في روض الأيّل في بنارَس»:

---

(1) «دامّا» Dhamma أو «دارما» Dharma: الحقيقة البوذية أو المذهب البوذي (المترجم).

«هنالك نوعان من الإفراط، أيها الرجال الذين يعيشون على الصدقات، على من تخلى عن الدنيا اجتنابهما فما هما – الحياة التي تمنح للذائذ، والمخصّصة للمتع والشهوات، وهذه حياة مخزية، وشهوانية، وسوقية، ودنيئة، وعديمة الجدوى؛ والحياة التي تمنح لقهر النفس؛ وهي مؤلمة، ودنيئة، وعديمة الجدوى. وباجتناب هذين الإفراطين فإن مكتشف الحقيقة [الـ«تَثاغَتا» Tathagata: تسمية بوذا لنفسه – ومعناها الحرفي الذي وصل إلى الحقيقية] قد اكتسب معرفة «السبيل الوسط» الذي يفضي إلى الحكمة، ويؤدي إلى الهدوء، والمعرفة، والتنوّر، والنرفانا». وبسط لهم خبرته وطالبهم بتصديق دليله، وأن يعترفوا بأنه أرْهَت (راهب خبز التنوّر)، وأن يجربوا «السبيل الوسط» الذي دعا إليه في ذلك الوقت واهتدى النسّاك الخمسة، وهكذا فإن «السَّمْغَها» Samgaha (المنظمة الرهبانية البوذية) قد جاءت إلى الوجود[1]. ثم باشر بوذا العمل بهمة في كهنوته المتجوّل في الهند الشمالية.

تأسيس الرهبانية البوذية:

مع تجوال البوذا واعظاً، تتالت الهدايات، وجاء بعضها من طبقته الاجتماعية الـ«كْشَاتْرِيا»، حتى ارتفع عدد التلاميذ إلى الستين. ثم سرعان ما تضاعف عدد الرهبان، وانضم إلى جماعة الباحثين عن المعرفة والتلامذة ليس من طبقة ال«كْشاتْرِيا» والطبقات الاجتماعية الدنيا وحسب، بل كذلك الكثير من البرهمانيين، وكان من هؤلاء من أصبح زعيماً بين تلامذته، وهو البرهماني ساربوترا[2] وجاء آخرون من طبقته، مثل ابن عمه آنَنْدَا[3].

ولم تكن التمييزات الطبقية آنذاك شديدة التحديد في المجتمع بوجه عام كما أصبحت فيما بعد، وعلى أية حال لم تعد الطبقة الاجتماعية تنطبق على الأفراد

(1) بدأ بنفسه تدوير العجلة – عجلة المذهب (دارما Dharma)، ومن ثم فإن موعظته تسمى عموماً «تحريك عجلة المذهب».

(2) Sariputra أو Shariputra: أحد تلامذة البوذا شاكيموني الرئيسيين (المترجم).

(3) آنَنْدَا Ananda هو كذلك أحد التلامذة العشرة الرئيسيين (المترجم).

الذين ينضمون إلى المنظمة البوذية. وفي بادئ الأمر كان التلامذة يحضرون إلى البوذا كل المرشحين لرسامة الراهب، ولكن عندما صار المهتدون بمرور الزمن يأتون من أماكن نائية وفي أعداد متزايدة كان يفوّض الرهبان المرسومين بقبول الرِّسامة بأنفسهم، بإتباع بعض القواعد البسيطة، وفي الواقع، صار من المناسب حين ازداد عدد المهتدين افتتاح برنامج وصوغ قواعد للسلوك، وفي إبان الفصل الجاف كان البوذا يرسل تلامذته كل سنة للوعظ في الخارج، جاعلاً من نفسه قدوة لهم، وفي الأشهر الثلاثة من الفصل الماطر كان يجتمع مع الرهبان، ويعيشون حياة رهبانية تقوم على ضبط النفس والتعليم والخدمة المتبادلة.

وهكذا نشأت بطريقة طبيعية جداً منظمة رهبانية كبيرة، هي «السَّمْغَهَا»، التي تحكمها قواعد وبرامج زمنية محدّدة، وكانت القواعد الأساسية، التي ربما توسّعت بعد زمن البوذا، قواعد بسيطة: ارتداء الرداء الأصفر، واتخاذ الرأس الحليق، وحمل قصعة التسوّل، وعادة التأمل اليومي، وتعهّد المبتدئ بأن يُقرّ؛ «ألود بالبوذا، وألوذ بالـ«دْهَمَّة» (القانون أو الحقيقة)، وألوذ بالسَّمْغَهَا (المنظمة الرهبانية»). ويتعهدون جميعاً بالامتثال للوصايا العشر، التي يمكن تبسيطها على هذا النحو:

1- أَحجمْ عن تدمير الحياة (مبدأ الأهيمسا Ahimsa).

2- لا تأخذ ما لا يعطى لك.

3- ابتعد عن عدم العفّة.

4- لا تكذب ولا تخدع.

5- امتنعْ عن المسكرات.

6- كُلْ باعتدال ولا تأكل بعد الظهر.

7- لا تتطلّع إلى المشاهد الراقصة أو الغنائية أو التمثيلية.

8- لا تَستَحْلِ استعمال أطواق الأزهار، أو الروائح الطيبة، أو المراهم، أو الحُليّ.

9- لا تستخدم الأسرّة المرتفعة أو الواسعة.

10- لا تقبل الذهب أو الفضة.

وكانت الوصايا الأربع الأولى من هذه الوصايا هي نفسها العهود الأربعة الأولى التي قطعها الرهبان الجاينيون، ولكن بدلاً من العهد الخامس المتطرف الشامل عند الجاينين تظهر الوصيّة الخامسة بمنع المسكرات. وقد يقال إن الوصايا تمثّل «السبيل الوسط» بين الزهد وإطلاق العنان للرغبات بطريقة ملموسة خاصة؛ فمن جهة، ينتفي انغماس الذات في ملذّات الحياة بصراحة، ومن جهة أخرى لا يوصى بالممارسات الزهدية الأكثر تطرفاً. وكانت المحافظة على العهد في تنفيذ الوصايا أمراً متوقّعاً. فكان أي راهب يخالف أية وصية منها يقوم بالاعتراف العام بإثمه قبل اجتماع جماعته في أيام الصيام كل شهرين.

والأوامر الخمسة الأولى من هذه الأوامر (والمعروفة بالوصايا الخمس) واجبة على كل المشاركين غير الكهنوتيين في المنظمة. وقد عرف البوذا أنه يوجد من لا يستطيعون لسبب أو لآخر أن «يتخلّوا عن الحياة العائلية»، ولكنهم شديدو التعاطف مع مُثُل المنظّمة بحيث يجب جعلهم على صلة فعالة بها، ولذلك أَعدّ العُدّة لربط آلاف المشاركين غير الكهنوتيين بالمنظمة، على شرط أن يتعهدوا بالامتثال للوصايا الخمس ويبدوا روح الإعانة على دعم نمو المنظمة وتقدّمها. وإلى حد كبير كان من خلال العضوية غير الكهنوتية أن اكتسبت المنظمة الأملاك العقارية الشاسعة وقد وَهَب أشخاص رفيعوا النسب وغير كهنوتيين من طبقة الـ«كْشَاتْرِيا» بساتينَ ورياضاً وأديرة للمنظمة بحماسة.

وضجّت النساء بطلب حق الدخول، ويقال إن بوذا قد تغلّب في آخر الأمر على إحجامه عن تشكيل منظمة للراهبات، ولكن يُروى أنه أبدى في السرّ الملاحظة الجافة: «إذا لم تتلقّ النساء، يا آنَنْدَا، الإذن بدخول المنظمة، فإن من شأن الدين الصافي أن يدوم طويلاً، والقانون الجيد سوف يصمد ألف سنة. ولكن بما أن النساء قد تلقّين الإذن فإنه لن يصمد الآن إلا خمسمائة سنة».

ويبدو أنه من المشهود به كثيراً أن مجموعة كبيرة نوعاً ما من أقاربه قد أصبحت رهباناً وراهبات ويقول التراث إن البوذا قد أدخل في المنظمة ابنه راهولا، وأن زوجته وأمه بالإرضاع قد صارتا راهبتين، وبرز ابن عمه آنَنْدَا بوصفه النموذج المثل

للتلميذ المخلص، يلبي بمحبة لا تفتر كل حاجات معلمه الشخصية وهو على استعداد دائم لتلبية أوامره. وكان ابن عمه الآخر دفَدَتّا يماهي بين شخصه والمنظمة كثيراً إلى حد أنه صار متهماً بمحاولة الانشقاق الديني المزعوم في مصلحة المزيد من الصرامة. (يقول الموروث البوذي إنه كان يحركه الحسد).

ومرت خمس وعشرون سنة في أعمال الوعظ والتعليم والتخطيط البنّاء وفي النهاية، وفي رحلة إلى بلدة غير مشهورة اسمها «كُسينَرَا» Kusinara [أو «كُشِنْغَرَا» Kushingara]، في الشمال الشرقي من بنارّس وافت المنية البوذا وهو في الثمانين من العمر، وكان قد تناول وجبة منتصف النهار في منزل «تْشُنْدَا» Chunda، الذي يعمل صائغاً[1]. وسبب له اللحم الدسم الذي تناوله (أو كما يذكر بعضهم، صحن الكمأة) نوبة مرضية مميتة. ولم يكن قد قطع كل المسافة باتجاه كوسينَرَا عندما أدركته المنيّة وهو مستلق بين شجرتين من أشجار السال Sal.

وذُكرت هذه الساعات الأخيرة بعدئذٍ بتفصيل شديد. وتقول السيرة البطولية إنه تحدّث بلطف إلى آنندا، الذي انتحى جانباً ليذرف الدموع «كفى، يا آنندا، لا تحزن ولا تبك، ألم أقل لك، يا آنَنْدَة، إن في صميم طبيعة الأشياء القريبة والعزيزة علينا أننا يجب أن نفترق عنها؟ فكيف يمكن، يا آنَنْدَة، ألا يفنى أي مولود مهما كان؟ كنتَ، يا آنندا، ترعى تثاغَتَا زمناً طويلاً، بالخدمة اللطيفة، المخلصة، البهيجة، سليمة النيّة، غير المقتّرة لقد ظفرتَ بمزية كبيرة، يا آنْنَدة؛ ابذلْ همتك تتحرر سريعاً من كل عيب».

وقال إنه ترك تراثاً لأتباعه: ليكن معلمكم عندما أرحل هو المذهب (دَهَمّا) وقواعد المذهب (فِنَايَا Vinaya) التي علمتكم إياها وأوصيتكم بها». وكانت آخر كلماته: «والآن، أيها الكهنة، أودّعكم؛ وكل مكوّنات الوجود منتقلة؛ حققوا خلاصكم بالكدّ».

---

(1) تروي المصادر الأخرى أن تْشُنْدَة كان مجرد حداد متواضع، وهو من أتباع البوذا. (المترجم).

2- تعاليم بوذا

التصورات الفلسفية:

ينطوي على المفارقة بقدر كاف أن على المرء أن يبدأ بدراسة التصورات الفلسفية لبوذا بملاحظة أنه قد رفض أن التأمل الفلسفي هو سبيل الخلاص. وكانت المسائل الفلسفية الخالصة بالنسبة إليه قليلة الأهمية، فقد كانت لديه نظرة شديدة العملية، وهذه المسائل تسيء إلى سليقته وفهمه العام، ولم يكن مهتماً بالفلسفة التأملية التي لا يمكن ربطها مباشرة بالوضع الإنساني، وتنقل المدونات البوذية نبذه الصريح للمشكلات المتداولة في الفلسفة آنذاك.

«ضعوا نصب أعينكم ما أكدته لكم وميزوه عما لم أؤكده لكم، فأنا لم أؤكد لكم بأن العالم أزلي ولم أكؤد أن العالم حادث، لم أؤكد بأن العالم زائل ولم أؤكد أنه أبدي. أنا لم أؤكد لكم بأن الروح والجسد واحد. لم أؤكد لكم بأن المتنوّر يتابع وجوده بعد الموت ولم أؤكد أنه لا يتابع وجوده بعد الموت[1]، كما أني لم أؤكد لكم هذه الأمور؟ فلأنه لا فائدة منها ولا علاقة لها بأساسيات تعليمي. وبالمقابل فقد أكدت لكم بأن وجود الإنسان شقاء وأشرت إلى سببه وعلمتكم الطريق لرفع الشقاء عنكم. أما لماذا أكدت لكم هذه الأمور. فلأنها ذات فائدة ترجى ولأنها متصلة بتعاليمي، تزيل الرغبة من نفوسكم وتهبكم المعرفة والحكمة العليا التي تقود إلى النيرفانا.

وبكلمات أخرى، فإن الصعوبة الأساسية عند الإنسان ليست الطريقة التي يتفلسف بها بل في الطريقة التي يشعر بها، وأي تفكير يقوم به ينبغي له أن ينذره لفهم رغباته والسيطرة عليها من خلال قوة إرادته؛ ففيها يكمن الخطر الأكبر.

ورفض بوذا كذلك الورع الديني سبيلاً للخلاص. وكان موقفه ذلك النوع من الإلحاد الذي كنا قد لاحظناه عند ماهافيرا، فقد اعتقد أن الكون يتوافر فيه

---

(1) يشير بوذا هنا إلى ما كان يدعى القضية الرباعية الهندية: بعد الموت، هل يوجد الأرْهَت في النرفانا، أم لا يوجد ولا يوجد معاً، أم لا يوجد ولا ينعدم؟

الأرباب والربات والشياطين، وغيرهم من القوى والواسطات غير البشرية، ولكنها كلها من دون استثناء محدودة، وخاضعة للموت والولادة الجديدة. وإذ تغيب في منظومته فكرة كائن متعال وأبدي وأقدم من الخليقة، وخالق للسماء والأرض، وفي وسعه توجيه مصائر البشر وسماع الرغبات البشرية وتلبيتها، فإن الصلاة عنده لم تكن تجدي نفعاً، وهو على الأقل لم يلجأ إليها.

ولأسباب مشابهة لم يعوّل على أسفار الفيدا Vedas أو عبادة الآلهة الكثيرين من خلال تأدية الطقوس القائمة على الأضحيات على سبيل الفداء، ولا شجع على الذهاب إلى البراهمة بوصفهم كهنة (وهذه هي من أهم الأسباب التي تفسر لماذا تعدّ البوذية بدعةً عند أتقياء الهندوس)، وشأن ماهافيرا، أظهر بوذا لكل تلميذ كيف يعتمد على نفسه من أجل الخلاص، وعلى قدراته، مركزاً على الخلاص بضبط النفس الروحي، هنا تتجلى أكثر النزعات الإنسانية صرامة في الدين.

قانون الكارمَا والولادة الجديدة:

على الرغم من أن البوذا قد استأصل من رؤيته للعالم معظم ما يُعدّ عموماً من مميزات الدين، فقد تمسك بمعتقدين هندوسيين أساسيين يظهران عادة في سياق ديني، فقد اعتقد بقانون الكارْمَا وبالولادة الجديدة. ولكنه عدّل في كلا المعتقدين.

فلقد أضفى على قانون الكارما مرونة أكثر مما كان من دَيْدَن الفلاسفة المتأخرين أن يضفوه عليه، وفي روايته أن في ميسور الإنسان من أية طبقة أو فئة اجتماعية أن يعيش خبرة التغير الكامل في الطبيعة الداخلية والميول بحيث ينجو من نتائج آثامه المقترفة في وجوداته السابقة. وقانون الكارما يعمل من دون شفقة ومن دون أن يسقط ذرة أو نتفة واحدة من المثوبة التامة عن الذين يستمرون في الطريقة القديمة ـ طريقة الرغبة التي لا يردعها رادع ـ ولكنه قد لا يمسك بالإنسان الذي تبدّل تماماً، والذي حقق حالة الأَرْهَت والأَرْهتات [جمع الأَرْهَت] «الذين تجاوزا بعزمهم الوطيد الرغبة الشريرة» يمكن أن يشعروا بثقة بأن كارْمتهم القديمة قد استُنفدت، فلن تحدث كارْمَة جديدة؛ وقلوبهم متحررة من التشوق إلى حياة مقبلة. إن داعي وجودهم قد انقضى ولن ينشأ في

داخلهم توق جديد، وهم، الحكماء، ينطفئون عند الموت كالمصباح، ولن تكون لهم ولادة جديدة.

والذين لم يتحرروا من «إرادة العيش والتملك» (تَنْهَا Tanha) هم الذين يولودون من جديد.

وقد تشبث البوذا بمذهب الولادة الجديدة (التناسخ)، ولكن الشكل الذي خلعه على المذهب حير الناس منذ ذلك الحين، ويبدو أنه رأى أن الولادة الجديدة تحدث من دون انتقال جوهر روحي حقيقي من وجود إلى آخر. وقد أعلن المفسرون المتأخرون أن البوذا استخلص، بعد تحليل الشخص البشري، أنه «ليس للأنا» [الأتمان[1]] من وجود هنا». وهذه مسألة من أشد المسائل غموضاً وتعقيداً في منظومة البوذا الفكرية.

وبدلاً من العقيدة العتيقة التي مفادها أن الروح التي لا تفنى والتي لها وجود حقيقي، ترتحل من وجود إلى آخر موجهة من قبل السلسلة السببية غير المنقطعة لقانون الكارما، فإن البوذا أكد مذهباً موضوعياً وحداثياً بصورة مدهشة، وأفضى به تأمله لشخصيته إلى إنكار أن يكون لأي عنصر من عناصرها أي دوام، وما كان الناس يدعونه الكيان المستمر للروح الخالدة ينحلّ حقاً في مجموعة زائلة أو مركب زائل من مكونات أو أحوال الوجود المتبدلة باستمرار، أو الـ«سكَنْدهَات» skandhat (وفي الباليّة كَنْدْهات Kandhas)، وهذه السكندهات عددها أربع: 1- الجسم، 2- الإدراك، 3- الأحاسيس، 4- السَّمْخارات Samkharas (وهي كلمة تصعب ترجمتها، وتعني حرفياً «النزعات الداخلية»، أو «الاستعدادات الطبيعية»، التي تحدثها العادات الماضية في هذا الوجود والوجودات السابقة؛ وهي تقريباً، وباستخدام أقرب مرادف حديث، تجمع بين «الغرائز» و«اللاشعور» 5- التفكير أو إعمال العقل. وباتحاد هذه السكَنْدهات يتشكل الفرد. وما دامت متماسكة يؤدي الفرد وظيفته بوصفه كائناً واحداً، ويعيش، ويكون له تاريخ.

---

(1) أتمان Atman: النفس أو الروح في الفكر البرهماني (المترجم).

ولكن كل عنصر يكون في تحول دائم ويبقى الجسم في تبدل من يوم إلى يوم، وعند الموت يتفكك الاتحاد، وتتشتّت السكَنْدهات.

ولذلك فما هو معروف عندنا باسم الأنا ليس إلا المظهر، مجرد الاسم الذي نعطيه للوحدة التي تعيش عندما تقيم السكَنْهات المتحولة تفاعلاً معقداً يشكل الحياة الشخصية للفرد. وليس من واقع أو بقاء إلا للجريان الذي لا يتوقف، والذي من علاماته هذه الأحوال المتبدلة.

بهذه الرؤية لطبيعة الفرد البشري، كيف استطاع البوذا أن يتمسك بمذهب التناسخ؟ إنه لم يزعم أن أي كيان له وجود حقيقي («الروح» أو «النفس») يرتحل من وجود إلى آخر، فتحليله جعل تلك النظرية مستحيلة. ولكنه كان يُعلّم أنه تنتقل إلى حياة قادمة أخرى بُنية من الصفات المحملة بالكارما. إن الأمر كأن تضغط خاتماً على الشمع. فماذا، في مثل هذه الحالة، ينتقل من الخاتم إلى الشمع؟ إنه لا ينتقل إلا هيئة الرموز المنقوشة على الخاتم والتي يستبقيها الشمع، ولا ينتقل شيء مادي له وجود حقيقي، وهكذا فيما يتعلق بالولادة الجديدة، فعند نهاية وجود سيمتلك الفرد صفات مميزة محددة قسمت في نوع شكل ثابت صلب، ولكن عند التحلل سوف تنتقل هذه الصفات إلى الشمع اللين للوود الجديد في رحم آخر، فلا ينتقل شيء له وجود حقيقي، ومع ذلك هناك صلة محددة بين مجموعة من العناصر والمجموعة الثانية[1].

---

(1) بما أن ذلك يبدي المعنى السهل للتعليم البوذي المدون، فإن بعض المفسرين يقولون ولديهم سبب وجيه، إنه لم ينكر أن كياناً من نوع ما يرتحل من حياة إلى أخرى. وقد رفض أن يناقش ماذا يمكن أن يكون هذا الكيان، إلا ما يدل ضمناً على أنه قد أوجبته الكارما. ولكن يبدو أنه على رفضه المذهب الهندوسي، كما هو موجود في الأبانيشادات، الذي ينص على أنه توجد روح أو نفس لا تفنى (أتمان atman) تقيم في جسد يفنى، فإنه لابد قد اعتقد أن شيئاً حقيقياً، ولو كان آنياً ـ أي نبض وجود غير دائم، ولكنه يتخطى الموت، يتسم ببعض الخصائص السببية (وعلى سبيل المثال، «التشبث»، والتحديدات الكارمية، وعادات العمل، والاستعدادات الطبيعية)، ينتقل من حياة إلى أخرى وإذا كان المسوغ قول ذلك، فمن الواضح أنه كان أكثر استعداداً للقول لماذا لا تكون هذه النبضة من التناسخ شيئاً غير الذي كانته.

وتزخر المرويات البوذية بالتشبيهات من أجل توضيح هذه المسألة الغامضة، وبعد البوذا بمئات السنين كان ينظر إلى المسألة على هذا النحو:

قال الملك [الملك مِلِنْدا[1]]: «يا ناغاسينا المبجَّل، هل تحدث الولادة جديدة من دون أن ينتقل أي شيء؟».

«أجل، يا صاحب الجلالة، تحدث الولادة الجديدة من دون أن ينتقل أي شيء».

«كيف يا ناغاسينا المبجَّل، تحدث الولادة الجديدة من دون أن ينتقل أي شيء؟ أوضح لي ذلك بالمثال».

«هَبْ، يا صاحب الجلالة، إنساناً يود أن يشعل ضوءاً من ضوء آخر، رجاءً، هل سينتقل أحد الضوأين إلى الضوء الآخر»؟

«لا، حقاً، أيها المبجَّل».

«وبالطريقة نفسها تماماً، يا صاحب الجلالة، تحدث الولادة الجديدة من دون أن ينتقل أي شيء».

«قدّم مثالاً توضيحياً آخر».

«هل تذكر، يا صاحب الجلالة، أنك تعلّمت وأنت غلام بيتاً أو غيره من الشعر من أستاذك في الشعر»؟

«أجل، أيها المبجَّل».

«رجاءً، يا صاحب الجلالة، هل انتقل البيت الشعر إليك من معلمك»؟

«لا، حقاً، أيها المبجَّل».

---

(1) مِلِنْدا Milinda هو الملك اليوناني «منانْدر» Menander، الذي يلفظ اسمه في اللغة الباليّة «ملندا». والحوار التالي قد دار بين الملك مِلِنْدا والراهب البوذي ناغاسينا Nagasena، وهو من كتاب «مسائل الملك مِلِنْدا»، الذي تمت فيه بينهما مناقشة /262/ مسألة. (المترجم).

«وبالطريقة نفسها، يا صاحب الجلالة، تحدث الولادة الجديدة من دون أن ينتقل أي شيء».

«أنت إنسان قدير، أيها المبجَّل ناغاسينا».

وبكلمات أخرى، كما أن عملية تفضي على أخرى، من السبب إلى النتيجة، كذلك تكون الشخصية البشرية في وجود واحد السبب المباشر لنمط الفردية الذي يظهر في الوجود التالي. ويفسر أحد النصوص ذلك على هذا النحو:

«إن هذا الوعي، من حيث هو ميّال إلى موضوعاته بالرغبة، ومسيّر نحوها بالكارما، يشبه إنساناً يترجّح فوق خندق بواسطة حبل معلّق بشجرة على الضفة القريبة، ويغادر مكان استراحته الأول ويستمر (في وجوده التالي) في العيش اعتماداً على الأشياء الحسية وغير الحسية...

وهنا فإن الوعي السابق، يسمى موتاً لخروجه من الوجود، ويسمى الوعي اللاحق ولادة جديدة لولادته من جديد. ولكنه مفهوم أن الوعي الثاني لم يأت إلى الوجود الحالي من الوجود السابق، وكذلك أن ظهوره الحالي ليس ناجماً إلا عن أسباب تتضمن وجوده القديم ـ أي عن الكارما التي تدعى الاستعدادات الطبيعية، وعن الميل، والقصد، وما إلى ذلك.. وعلى سبيل الأمثلة التي توضح كيف أن الوعي لا يأتي من الوجود الماضي إلى الحاضر، وكيف ينشأ بوساطة الأسباب التي تنتمي إلى الوجود السابق فقد تفي بالحاجة هنا أمثلة الأصداء، والضوء، وآثار الخاتم، والانعكاسات في المرآة. لأنه كما أن الأصداء والضوء وآثار الخاتم والظلال لها وجود، بالنسبة إلى أسبابها، وتوجد من دون أن تأتي من مكان آخر، كذلك هو الأمر مع هذا الذهن».

وقد قال بوذا، أن هذا لا يعني أن من يولد يكون مختلفاً عن الشخص السابق الذي نقل بموته كارْمّته إليه. ولا يعني أنه هو نفسه. فهذه مسألة لا معنى لها كالقول أن الجسم مختلف عن النفس أو أن النفس والجسد متماثلان فما دام لا يوجد هويّة إنيَّة ـ دائمة تلازم الـ«سكَنْدهَات»، فالمناقشات حول مسألة هل الشخصيات المتتابعة في سلسلة الولادات الجديدة المستمرة هي نفسها أم أنها

مختلفة مسألة تفتقر إلى المعنى. والأفضل هو مجرد أن نعلم أن نوعاً من الضرورة الداخلية (الكارما) يؤدي إلى إحداث حياة واحدة بوصفها النتيجة الكلية لكينونة حياة أخرى، وأن الصلة وثيقة وثاقة الصلة بين السبب والنتيجة، أو انتقال اللهب من ذبالة إلى أخرى، إنه أمر يصعب تأويله، ولكن تظل الحقيقة الجوهرية هي أن ما يفعله الإنسان ويفكر فيه ينتقل إلى غد وغد وغد.

وإذا كان هذا التمييز الأريب للفوارق مثيراً للاهتمام، فإن الدلالات الضمنية فيه على التصورات الكبرى عند البوذا للحياة والمصير هي الأشد أهمية. ويبدو أن هذه هي النتائج التي تنطوي عليها. حيثما لاحظنا العالم الحي، سواء حولنا أو في داخل أنفسنا، وجدناه في جريان دائماً، في حالة صيرورة لا نهاية لها، ليست هناك ذات مركزية أو مخططة للعالم، وليس في السماوات شخص ذو سلطان عظيم يمسك بوحدانية كل الأشياء. فلا توجد إلا الوحدة الجوهرية للوجود ذاته، التي يشمل أمنها الذات الفردية عندما تكف عن أن تدعو نفسها «أنا» وتضمحل في صفاء النرفانا الخالي من الملامح، كما تندمج قطرة الرذاذ في مياه بحرها الأم. ودوام الدنيا وهم، ويصدق هذا الأمر على الأنا الاختبارية. فلا تبقى ثمة للتجربة الإنسانية إلا عمليات التغير والانحلال، والصيرورة والانقضاء، والظهور والاختفاء.

سلسلة السببية:

تحدث بوذا عن خبرة كل ذلك بوصفها «كتلة من الألم». وهذا الألم يأتي من سلسلة من اثنتي عشرة حلقة من العلل والمعلولات، وتنتمي الحلقتان الأولى والثانية إلى الحياة السابقة، والحلقات الثماني الوسطى إلى الحياة الحالية، والحلقتان الأخيرتان إلى الوجود المقبل، وتدعو الكتب البوذية ذلك «النشوء الاعتمادي»، أو «سلسلة السببية». ويسير التفكير على هذا النحو:

أول أسباب هذا الميجيء المتكرر المؤلم لكل فرد إلى العالم وأكثرها جوهرية هو الجهل. ولاسيما القبول بالنفس الاختبارية وبدوام العالم دون تمحيص هذا العيب الأساسي، الذي يترحل من الحياة السابقة، مغروس في البنية الأصلية للشخصية منذ الولادة، وهو الاستعدادات الطبيعية أو الـ«سَمْخارات». وإذ تستمال

الشخصية على هذا النحو، تصبح واعية أو مدركة العالم وذاتها. وهذا يحدد من ثم السمات المميزة التي للمرء (الاسم والشكل)؛ الفردية التي يعرف بها المرء. وتعبر الفردية عن نفسها سببياً في ممارسة خاصة للحواس الخمس والذهن. وهذه تقيم بالتالي اتصالاً مع النفوس والأشياء الأخرى. ومن ثم ينشأ الإحساس والاحساسات تسبب الرغبة (تَنْهَة Tanha أو الاشتهاء). ومن الاشتهاء يأتي التشبث بالوجود. ويقتضي التشبث بالوجود عملية صيرورة. والصيرورة تسبب حالة وجود لا تشبه الحالة التي تسبقها. وأخيراً، فإن مثل هذه الولادة الجديدة تقتضي لا محالة «شيخوختها وموتها وحزنها وعويلها وألمها وكآبتها ويأسها. وعلى هذا النحو ينبعث هذا الكم الهائل من المعاناة البشرية».

ولكن المرء يستطيع أن يبدأ من النهاية وأن يعود إلى البداية كما يقال إن البوذا قد عاد: في كل حالة خاصة، ليس من شأن الشيخوخة والموت أن يحدثا إذا لم تكن هناك ولادة؛ وتعتمد الولادة في نشوئها على العوامل المسببة لصيرورتها، وتعتمد الصيرورة على تشبث سابق بالوجود؛ ويعتمد التشبث بالوجود على الرغة (تَنْهَة، أو الظمأ إلى الحياة)؛ وتعتمد الرغبة على الأحاسيس أو المشاعر، التي تعتمد على اتصالات المرء بالأشخاص والأشياء؛ وتعتمد الاتصالات على ممارسة الحواس والذهن؛ وتعتمد كيفية ممارسة المرء للحواس والذهن على بنية المرء الفردية (الاسم والهيئة)؛ وتعتمد الفردية على الوعي، والوعي على الاستعدادات الطبيعية المنقولة من وجود سابق؛ وأخيراً فإن هذا الأمور تترسخ في الجهل الذي يقبل أن الذات والدنيا حقيقتان، ولذلك يكون لدينا في أحد الطرفين الحزن والعويل وفي الطرف الآخر الجهل.

«أنكا» و«أناتا» و«ودكخا»:

لم تكن هذه الاقتناعات باعثة على الأمل. وقد تبين للبوذا فيها الدواعي الأساسية لديه للانسحاب من الدنيا. وكما يبدو من تعليمه، فإن كل «الكائنات المركبة» القادرة على التفكير تعاني ثلاث نقائص تُنكّد وجودها: عدم الديمومة (أَنكّا Ankka)، ووهمية النفس (أناتا anatta)، والبؤس (دكخا dukkha). ويبدو أنَ الجانب الثالث ينجم بقسوة عن الجانبين الآخرين. إن عدم ديمومة كل شيء

يظهر في الوجود، والتغير الذي لا يتوقف، والصيرورة التي لا نهاية لها والتي ليست بوجودٍ، حقاً، إن كل ذلك قد ملأه بالإرهاق، وبشقاء حقيقي؛ وتاق إلى الأمن، إلى توقف الرغبة، إلى حالة من الوعي ذات دوام كافٍ لضمان النجاة من عجلة الصيرورة المستديمة والمؤلمة. ولا ريب أن هذه هي الرغبة التي تعاود الهند بأكملها منذ القدم. ولكن العملية الفكرية تتحرك الآن في أحوال شعورية غامضة. وكان البوذا يشعر أن من المؤلم اختبار الاستمرار في تيار الوعي الذي يتكون على الأغلب من أحوال النقصان:

«والآن، يا آننـدة، فـإن الأحاسـيس الـسارّة، والأحاسـيس غـير الـسارّة، الأحاسيس الحيادية، هي عابرة، وهي ناجمة عن أسباب تنشأ بالاعتماد على بعضها، وخاضعة للاضمحلال، والزوال، والانمحاء، والتوقف. وعندما يعيش هذا الشخص تجربة إحساس سار، يفكّـر، «هـذا هـو الأنـا [الـنفس، الآتمـن] عندي». وبعد انقطاع هذا الإحساس السارّ نفسه، يفكر، «إن أنـاي قـد انتـهى». وعندما يعيش تجربة إحساس غير سار، يفكّر، «هذا هو أناي». وبعد انقطاع هذا الإحساس غير السار نفسه، يفكر، «إن أناي قد انتهى». وعندما يختـبر إحـساساً حيادياً يفكر، «هذا هو أناي»، وبعد انقطاع هذا الإحـساس نفـسه، يفكـر، «إن أناي قد انتهى».

وهكذا يبدو أن البوذا كان يشعر بأن التعلّق بالحياة ومتعهـا القليلـة بـصورة تبعث على الشفقة، هو شيء إنـساني، ولكنـه أحمـق وغـبي وجهـول، عنـدما يسود الألم في الحياة كلها. وهذه الإرادة للحيـاة والتملـك، هـذا الظمـأ، هـذا «التشبث» بالدنيا وأشيائها، تبدو حتماً أكثـر مـا يـستوقف النظـر في الخـصائص التي تَعبُر من وجود سابق إلى وجود لاحق، ولو كان بالإمكـان القـضاء عليهـا، لزال السبب الأكبر للولادة الجديدة، وإذا كان بالإمكان القضاء عليهـا، فيجـب القيام بذلك.

وأوصـل البـوذا إلى هـذه النتيجـة تحليلـه الـسيكولوجي العميـق للحيـاة والشخصية، وكان يسعى في تعليمه الأخلاقي أن يظهر للناس كيف يجيبون عـن الأسئلة التي تثيرها هذه النتيجة.

المنظومة الأخلاقية[1]:

كانت المشكلة الأخلاقية الأساسية التي صرف البوذا همه إليها هي: بأية طريقة ينبغي للمرء أن يعيش ليحصل على انقطاع الألم والمعاناة، وينهي الإرادة غير الحكيمة للعيش والتملك، ويصل في مآل الأمر إلى موفور الفرح بالتحرر؟

إن الإجابة عن هذه المشكلة تلخصها «الحقائق النبيلة الأربع» التي شرحها (في الرواية الرسمية لموعظته الأولى) للزهّاد الخمسة في «روض الأيّل» في بنارس ـ على هذا النحو:

«هذه، أيها الزهّاد[2]، هي الحقيقة النبيلة لسبب الألم: إن الظمأ (الرغبة) الذي يؤدي إلى الولادة الجديدة، تصحبه المتعة والشهوة، (وهذا الظمأ ثلاثي) أي الظمأ إلى اللذة، والظمأ إلى الوجود، والظمأ إلى الفلاح».

«وهذه، أيها الزهّاد، هي الحقيقة النبيلة لإيقاف الألم: (إنه يتوقف مع) التوقف التام لهذا الظمأ - وذلك بغياب كل هوى - بالتخلي عن هذا الظمأ، وبالتخلص منه، وبالنجاة منه، وبالقضاء على الرغبة».

«وهذه، أيها الزهّاد، هي الحقيقة النبيلة للسبيل الذي يفضي إلى توقف الألم: إنه «النهج الثماني» المبارك، أي الاعتقاد الصحيح، والمطمح الصحيح، والكلام الصحيح، والسلوك الصحيح، ووسائل العيش الصحيحة، والمسعى الصحيح، والتفطن الصحيح، والتأمل الصحيح».

---

(1) أي الجوانب الأخلاقية في الـ«دْهَمّا» أو الـ«دارما» وال«دْهَرْمَة» في البوذية كلمة لها معان كلية التعقيد، وهي في سياقات مختلفة تعني: (أ) الأشياء القابلة للملاحظة (الظواهر) والوقائع والحوادث؛ (ب) التعليم أو المذهب، أي «الحقيقة» المتعلقة بالطبيعة وأسباب الوقائع والحوادث القابلة للملاحظة؛ (ج) كما تعني هنا، هي السلوك المطلوب من مظور الحقيقة التي تتكشف عنها الوقائع والحوادث.

(2) لا يستخدم النص هنا جمع الزاهد (الزهّاد) بل جمع الـ«بهيكّهو» Bhikhhu، وهي كلمة بالية تعني حرفياً «الذي يستجدي الطعام»، وصارت تطلق على الراهب البوذي، وتأنيث هذه الكلمة هو بهيكّهوني Bhikkhuni أي الراهبة البوذية (المترجم).

ويكشف تحليل هذه الكلمات حقيقتين هما: إن منظومة بوذا الأخلاقية تُوازن بين تشديدها على نبذ الحياة وعلى النصائح الأكثر إيجابية، وأنها أبعد من أن تكون شديدة التشاؤم كما كان الفكر الغربي يؤولها تقليدياً.

المبادئ السلبية والإيجابية في منظومة البوذا الأخلاقية:

لم يشجب بوذا الرغبة «كلها»، ولم يقل إن الوجود «كله» شقاء. فبشكل مؤقت، وفي محنة الوجود الإنساني، توجد في الرغبة قيم جيدة، إذا صح التعبير، وتوجد أيضاً قيم رديئة، ويعرف الإنسان الحكيم (الذي تغلب على الجهل إلى درجة تكفي ليعرف) كيف يميز بينها. ولا ريب أنه في النهاية يجب التغلب على كل رغبة، وكل تعلق، إذا كان من دأب المرء أن يحقق النرفانا.

1- إن المبدأ الأول، والسلبي، في منظومة البوذا الأخلاقية يتطلب الإحجام الصارم عن إطلاق المرء العنان للرغبات المعروف أنها تسبب الألم. ولكن كيف يعرف المرء أنها رغبات من هذا النوع؟ إن الحقائق الثلاث الأولى من «الحقائق النبيلة الأربع» توفر المعايير، وإذا اختزلناها إلى أبسط شكل، تمخضت عن هذه الصيغة: حيث تصبح الحياة شقية، فإن الشقاء على الدوام ينشأ من الانغماس في شكل من أشكال هذه الرغبة، ومن ثم يجب التخلّي عن «مثل هذه» الرغبة، والتخلص منها، واقتلاعها وباختصار يجب التغلب على أي شكل للرغبة يقتضي الانغماس فيه الشقاء.

أي أن الفكر الأخلاقي عند بوذا يضرب على وتر الفهم المشترك الواضح، إنه لا يمكن للأذهان الغربية أن تخالف هذا «المبدأ» فكرياً؛ ولكن المخالفة هي لـ«استخدام» هذا المبدأ في أشواط أبعد قطعتها الفلسفة الأخلاقية البوذية. لأن بوذا في مثل هذا الاستخدام يذهب بعيداً في الاتجاه السلبي، وبعض أحكامه الأخلاقية مشتركة بصورة كافية في معظم المنظمات الأخلاقية. وهناك اتفاق واسع الانتشار بين الفلاسفة الأخلاقيين، مثلاً، على أن متابعة المتعة الحسية بوصفها غاية في ذاتها تحدث الشقاء. ولكن مع أن البوذا يتفق مع هذه الملاحظة المشتركة بصورة كافية، فإنه ينصح بما هو أبعد بكثير من التخلي عن الرغبات الحسية. فقد كان يعلم أن

ملكية الدور والأراضي، ومحبة الآباء، أو الزوجات، أو الأطفال، أو الأصدقاء - إنما هي في النهاية جالبة للويلات. وهناك قلق دائم ورغبة غير مشبعة في كل حالة، فإذا أحب المرء زوجته، فهناك الموت، والانفصال، وحياة الفقر، والمرض ومئات الأحوال التي تكون مؤلمة، والمحبة الشديدة جداً هي في ذاتها مؤلمة. وكذلك هي الحال مع الأطفال، والآباء المسنين، وحتى مع الأصدقاء. «لذلك فليكفّ الإنسان عن محبة أي شيء: ففقدان المحبوب شر، والذين لا يحبون شيئاً ولا يكرهون شيئاً ليست لديهم مثبطات».

وموقف البوذا يُقدَّم على أفضل ما يكون من خلال الأمثلة التوضيحية وتروي السيرة البطولية أن جدة من الجدات ظهرت في أحد الأيام أمامه باكية، كانت قد فقدت آنئذٍ حفيداً غالياً جداً. فنظر إليها البوذا بوقار وسألها سؤالاً يبدو في الظاهر خارج الموضوع: «كم يوجد من الناس في مدينة سافَتّي[1])؟ وعند تلقيه جوابها، وصل إلى صميم الموضوع: «أو تريدين أن يكون لك أولاد وأحفاد كثيرون كثرة الناس في سافتّي»؟ فصاحت العجوز، وهي لا تزال تبكي، أجل، أجل. فعارضها البوذا بلطف، «ولكنك إذا كان لديك أولاد وأحفاد كثيرون عدد الناس في سافتهي، فإن من شأنك أن تبكي كل يوم، لأن الناس يموتون هناك يومياً».

وفكرت العجوز هنيهة: إنه على حق وعندما ذهبت معزاةً، حملت معها قول بوذا: «إن الذين لديهم مئة شخص عزيز لديهم مائة بلوى؛ والذين لديهم تسعون شخصاً عزيزاً لديهم تسعون بلوى!.. والذين لديهم شخص عزيز واحد لديهم بلوى واحدة، والذين ليس لديهم شيء عزيز ليست لديهم بلوى».

وإذا كانت هذه القصة حقيقية، فإن من شأن بوذا أن يستصوب، لو كان حياً ليسمع، قصة راهب شاب عاد، بعد مغادرته البيت مدة طويلة، إلى مسقط رأسه ليقيم في حجرة صغيرة بناها أبوه لمرور الرهبان واستعطاء الطعام على باب أمه، ولم تتعرف أمه إليه وهو مرتدٍ زيّ الراهب وفي حالة مهزولة، فتناول الطعام من

(1) سافَتّي Savatthi: عاصمة كوشلة، إحدى ممالك الهند القديمة (المترجم).

يديها ثلاثة أشهر من دون أن ينبهها إلى حقيقته، ثم غادرها بهدوء، وعندما سمعت أمه بعدئذٍ من كان الراهب، صلت، قائلة: «يتراءى لي أن بوذا المبارك لابد أن كان له في الذهن كهنة مثل ابني.. هذا الإنسان أكل ثلاثة أشهر في منزل الأم التي أنجبته، ولم يقل أنا ابنك، وأنت أمي يا للإنسان المدهش»! وتختم الحكاية: «ليست الأم وليس الأب عائقين بالنسبة إلى مثل هذا الفرد»[1].

إن البوذي المتوافق مع نفسه يريد أن يمارس تمالك النفس حتى في ارتباطه بـ«المبارك»، بوذا نفسه:

هذا ما قاله سارِبُتَّا المبجَّل: «وأنا أتأمل معتكفاً نشأ لديّ هذا الرأي: أيوجد الآن أي شيء في العالم الكلي يمكن لتغيّر فيه أن يسبب لي الأسى، والعويل، واليأس؟ وقد تراءى لي أنه لا يوجد مثل هذا الشيء» وقال آنَنْدَا المبجَّل لسارِبُتَّا المبجَّل: «ولكن ألن يسبب لك فقدان المعلّم الأسى والعويل واليأس». «لن يسبب لي ذلك حتى فقدانه، أيها الصديق آنَنْدَا. ومع ذلك ينبغي أن يكون شعوري هكذا: «أتمنى ألا ينتزع منا، المعلّم الموهوب جداً، المدهش جداً»!

كذلك، ولا ريب، يجب التغلّب تماماً على كل تقدير للنفس، وعلى كل تحيز عاطفي في مصلحة النفس، وموقفا الدفاع عن الذات وتأكيد الذات هما على وجه الخصوص مهدمان للأمان. وحقيقة مذهب «أَنَتَّا» يجب إدراكها بالتجربة، ومن صفات الراهب الحقيقي تلك التي أبداها «كسابا» Kassapa الذي التقى مجذوماً، وهو يقوم بجولاته من أجل صدقات الطعام، ولكي يترك المجذوم يكسب حسنة التصدق، منحه الفرصة لإلقاء كسرة في قصعته الممدودة. ومع أنه حدث في عملية الإلقاء أن «انكسر إصبع للمجذم، ميتاً، وسقط». فإن كسابا لم يتوجس من ذلك، بل راح عند عودته إلى الدير يأكل بهدوء دون أن يتشوّش من

(1) في بعض المواضع يقابل هذا التخلي عن الروابط العائلية بالغضب كان الناس منزعجين، ومتأففين، وصاروا غضاباً يقولون «إن الزاهد غوتاما يسبب في ألا ينجب الآباء أبناء.. وأن تصير الزوجات أرامل ـ وإن تبيد الأسر». وإذا كان نجاحه مع الشبان سيزيد، فإن من شأن ذلك أن يهدد وجود الجنس البشري!

الطعام المطروح في القصعة بجانب الإصبع المصاب بالجذام، كذلك فإن سارِبُتّا، المسيطر على انفعالاته، قد خبر الانعتاق التام من الاهتمام بالأنا، وهتف أحد الرهبان، «إن شخصك ساجٍ، صافٍ، نيّر. أين كنت اليوم»؟ «كنتُ وحدي، في حالة جهانا Jhana [وفي السنسكريتية ديانا Dhyana أي تأمل عميق]، أيها لأخ، ولم تأت الفكرة إليّ، بل أنا الذي أتوصل إليها: فقد خرجتُ منها، وهكذا فإن نزعات التفرد والأنانية قد انطردت من سارِبُتّا منذ أمد طويل».

وكان البوذيون شأن الجاينيين، مصممين على التبرّؤ من كل الارتباطات التي تعكّر هدوء البال والروح. وكان الخلاص يعني لهم، في الحاضر والمستقبل، مجرد ذلك، أي حالة الأمن والفرح الخالية من الألم تماماً، وهي التحرر المتحقق ذاتياً من الشقاء من أي نوع.

وهذا يفسر لماذا تصنع الكتابات البوذية قوائم كثيرة بالأمور الواجب اجتنابها، والرغبات التي ينبغي التخلي عنها، والروابط التي يجب فصمها: «المخدِّرات الثلاث»، و«العقبات الخمس»، و«القيود العشرة: التي ينشدّ بها الناس إلى عجلة الوجود»، والقول بأن هذه القوائم شاملة تقريباً بشكل واضح في تحليل القيود العشرة، كما يلي: 1- الاعتقاد بوجود الذات، 2- الشك، 3- الثقة بالمظاهر الصورية للأعمال الجيدة، 4- الشهوة، 5- الغضب، 6- الرغبة في الولادات الجديدة في عالم الأشكال، 7- الرغبة في الولادة الجديدة في العوالم الخالية من الشكل، 8- الفخر، 9 – ادّعاء صلاح النفس، 10- الجهل. وهذه القائمة، كما سنرى، تغطي حيزاً كبيراً.

2- ولكن من الواضح أن التحرر من «القيود» لا يمكن إحرازه فقط بالوسائل السلبية. إنه يتم بالعيش في سبيل الوصول إلى الرغبات الجالية للسرور الصحيح أو الحقيقي، تلك الرغبات التي تنبع في وعي متخطٍّ ومتحرر، حيث يتجاوز المرء الوعي اليومي لأنواع الرغبة التي تحدث الألم تجاوزاً تاماً ويتخلص منه.

ولنتفكر في هذه المناسبة في الحقيقة الرابعة من «الحقائق النبيلة الأربع». إن المبدأ المعبَّر عنه هو هذا: الرغبات التي لن يؤدي الانغماس فيها إلى ازدياد

الشقاء بل إلى نقصانه (أو إلى التخلص منه كلياً) هي الرغبات التي تفضي بثبات إلى الخلاص، إلى الحالة النهائية التي تُستوعب فيها «كل» الرغبات، حتى الرغبة في عدم الرغبة.

وكان البوذا في تطبيقه هذا المبدأ قد صاغ «النهج الثماني النبيل»، النهج الذي يفضي إلى عدم الرغبة.

والخطوة الأولى في «النهج الثماني» هو الاعتقاد الصحيح؛ أي الاعتقاد بـ«الحقائق النبيلة الأربع» ورؤية أن الحياة متضمنة فيها. والخطوة التالية، وهي المطمح أو المقصد الصحيح، تتحقق بالعزم على التغلب على الشهوانية، وامتلاك المحبة الصحيحة للآخرين، وعدم إيذاء الكائن الحي، والكف عن كل الرغبات المحدثة للشقاء عموماً. والخطوتان الثالثة والرابعة، وهما الكلام الصحيح والسلوك الصحيح، يتحدّدان بعدم إطلاق الكلام على عواهنه واستسهال الكلام الموجع للنفس أو سيء النية؛ فعلى المرء أن يحب كل الكائنات الحية بالنوع الصحيح من المحبة في الكلمة والفعل. ووسائل العيش الصحيحة، وهي الخطوة الخامسة، تعني اختيار المرء الإشغال المناسب لوقته وطاقاته، وتحصيل رزقه بطرق متساوقة مع المبادئ البوذية، والخطوة السادسة، وهي المسعى الصحيح، تتضمن عدم الكلام وعدم التواني في التيقظ الفكري على التمييز بين الرغبات والعلاقات الحكيمة وغير الحكيمة.

أما التفطن الصحيح أو اليقظة الصحيحة، وهو الخطوة السابعة، فما يجعله ممكناً إنما هو تلك العناية المبذولة من أجل تيقظ الجسم والعقل، حيث يبقى المرء في حالة مراقبة لأحاسيسه وأفكاره الفكرية المدرَّبة جداً في الساعات الطويلة التي تنقضي في التنبّه على الموضوعات المفيدة. وأخيراً، يشير التأمّل الصحيح أو الاستغراق الباطني الصحيح إلى ذروة كل العمليات الأخرى، إلى الوصول الأخير إلى الأحوال الاستغراقية التي هي المراحل المتقدمة على طريق الأرْهَت، والتيقّن من العبور عند الموت إلى النرفانا، حالة السكون، والكارما المستنفذة، وانتهاء الولادات الجديدة إلى الأبد.

ويجب أن يُلاحظ أمران في خطوات «النهج الثماني»: أولاً، إنها تقع تحت عناوين ثلاثة ـ هي الفهم والأخلاق والتركيز؛ ثانياً، إنها مخطط لها أن تفضي تدريجياً إلى حالة الأَرْهَت ومن ثم إلى النرفانا في مآل الأمر. ومن المجموعات الثلاث التي تنقسم إليها خطوات «النهج الثماني»، فإن المجموعتين الأولى والثانية طبيعيتان بما فيه الكفاية، ومن المؤكد أن فهم النظرية والممارسة في فلسفة الأخلاق البوذية أمر ضروري، إذا كان لابد للبوذي من أن يسوغ إيمانه. ولكن المجموعة الثالثة تؤدي إلى مستوى مختلف. وهنا نجد البوذية شبيهة بالتصوف الهندوسي غاية الشبه، فالغاية النهائية هنا هي الوّجْد الصرف، هي الوعي المتخطي الذي يلي الممارسات التأملية بعد فترة. إذ بها يتولى المرء عن العالم الشقي نافراً إلى الوقائع الروحية التي تتجاوز الحس. وفي البوذية الباكرة كان جزء من هذا التدريب الذهني يؤدي إلى بعض العمليات الفكرية التي كان بوذا نفسه يزكيها، منها، على سبيل المثال، تعميق الانصراف عن الحياة بتركيز التفكير على قابلية الجسد للتلف والملامح المقززة للجسد، أو تحليل التبدلات المثيرة للاشمئزاز التي يحدثها الموت في جسد بشري غايةٍ في الجمال، ثم في التفريج الطيب بالتحول إلى التفكير في الدائم والأبدي.

وعندما كان هذا النوع من التفكير يخفق، كان البوذيون يتحولون إلى طرق اليوغا، على أمل إحداث الوّجْد سيكولوجياً. فكانوا يتنفسون بأساليب معيّنة، ويحدقون في الأشياء الساطعة، ويرددون عبارات محدّدة وما إلى ذلك. وقد أدان بوذا إضفاء قيمة رفيعة جداً على أمثال هذه الوسال التقنية في الوجد. فكان يعتقد أن حالة الأَرْهَت يمكن بلوغها من دون اللواذ بأية ممارسة خاصة من الممارسات التي هي من النوع الأكثر تقنية. وكان من الهرطقة، في الواقع، نشدان الدخول في النرفانا باستكمال الوجد وحده، ولم يكن سبيل «الغبطة» هو السبيل الذي يعتمد فقط على الشكليات؛ بل كان سبيل التأمل الذي يتيح للمرء أن يرى بـ«عين تتجاوز الحواس» ويكتسب التبصّر الذي يتخطى الإدراك العادي،

وهو أمر قريب من «التيقظ»، وكأن الحياة كلها كانت من قبلُ نوماً حالماً ولكن المرء قد تيقّظ الآن أخيراً على الواقع[1].

الأرهت والنرفانا والمحبة:

قلنا إن خطوات «النهج الثماني» تفضي إلى حالة الأَرْهت. وهذه الحالة هي حالة «مَنْ تيقَّظَ»، «من بلغ نهاية النهج الثماني». والأرْهَت هو القديس البوذي. لقد نال الحكمة. وتغلب على «المخدَّرات الثلاثة» - الشهوانية، والجهل، و«الظمأ» المفضي إلى الولادة الجديدة - وهو يتمتع بـ«الرؤية الأسمى» (سمبودي Sambodhi) بمزجها الفرح والغبطة والهدوء وحب الخير والتركيز. وفرحه عميق، لأنه قد امتلك خبرة أولية للنرفانا في سرحة تنوّره، ومن أجل توازن أيامه سوف يعرف نعيم التحرر من الرغائب الجالبة للشقاء. وقد توصل إلى تحقيق الذات ـ أي الذات العليا. وطاقته روحية خالصة. ولم يعد يشعر بالألم ولا يجد متعة في الأفراد الدنيوية؛ وهو قادر على القول، «إنني لا أتمنى الموت، ولا أتمنى الحياة». وهو في هذه الحالة ينتظر برضا هادئ ومن دون «إطفاء مصباح حياته» - الدخول عند الموت في النرفانا النهائية. وبما أنه في هذه الدنيا، فليس في وضع بمقدوره فيه أن يقول ماذا ستكون هذه الحالة تماماً. وحسبّه أنه الآن لم يعد شقياً. وكما لاحظنا سابقاً، فقد رفض بوذا أن يقرر هل يوجد

---

(1) يعلق الباحث والمفكر الياباني دايساكو! كيدا على من يقومون في هذه الأيام بالممارسات السطحية لليوغا و«الزن» بأنهم قد نسوا الغاية الأساسية التي من أجلها يتبنى المرء ممارسات كهذه، ألا وهي الوصول إلى التنور، ويقول: «إنهم يعتقدون أنه يكفيهم مجرد أن يقعدوا متأملين وأن يخمدوا أفكار عقولهم، ولكن إذا كان المرء ميالاً إلى التحدث عنهم بغير لطف، يمكن للمرء أن يقول إنهم في خطر أن يحسبوا ما هو ليس أكثر من حالة ضبابية للعقل مستوى رفيعاً من الإنجاز الروحي. إلا أن تأمل اليوغا والزن ممارستان ممتازتان، طورتهما الفلسفة والديانة الأسيويتان، ولكنهما، كما أوضح شاكِموني [بوذا]، لا أن ينظر إليهما بوصفهما غايتين في حد ذاتهما». (راجع دايساكو! كيدا، (حياة بوذا، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق 2002، ص61). (المترجم).

الأرْهَت بعد الموت أم لا يوجد. وتبدو النرفانا لدى الوهلة الأولى تصوراً سلبياً تماماً. إنها تعني النهاية، «انطفاء» الوجود، ولذلك لن يكون ثمة مزيد من التناسخ، وبما أن سْكَنْدهات الوجود الدنيوي الأخير مشتّتة ولا يوجد أنا يظل باقياً، فسيبدو أن النرفانا هي «الفناء» غير أن بوذا ليس من شأنه أن يقول ذلك ولم يعتقد أن ذلك صحيح. وكان كل ما عرفه أو حرص على قوله، هو أن النرفانا هي نهاية الصيرورة المؤلمة؛ فهي الأمن النهائي، وهي الحالة الأبدية لعدم الوجود وعدم العدم، لأن نهاية كل الأحوال والمثنويات المحدودة، ولا يمكن للمعرفة البشرية والكلام البشري أن يحيطا فهماً بها[1].

والشيء اليقيني الوحيد هو أن: الأرهت لا تعذّبه النفس بعد ذلك، وهذا يعني أنه لا يعذّبه التفرد والاعتبارات والهموم والأنانية. والإشارة الموضوعة في النصوص الباليّة ـ ولكنها قد تكون إضافة لاحقة إلى تعاليم البوذا ـ هو أنه على الرغم من أن السْكَنْدهات (أي «الاسم» و«الشكل» اللذين يعرف بهما الفرد في هذه الحياة) لا تكون ذاتاً حقيقية، عندما يتجاوز الذهن البشري وعيه العادي من خلال الديانا Dhyana (التأمّل في مستوى الوعي المتخطي) فإن الذات الحقيقية أو الروحية تتفعّل وتبدأ في تأدية وظيفتها. ولكن حتى هذه الذات الروحية التي تظهر الآن تنمحق في النرفانا. والنرفانا تجرد الذات من الذات بكل ما في الكلمة من معنى.

ولكننا لم نكمل وصفنا للأرْهَت، إن إحدى خصائصه البارزة هي محبة الخير. إنه المثال البوذي لما يمكن أن يصير المرء وما ينبغي له أن يصير. إنه ذو الصدر الرحب، وهو يفيض بإرادة الخير. وفهم ذلك شديد الأهمية لفهمنا تاريخ البوذية اللاحق. ومع أن السالك البوذي متمركز حول تهذيب نفسه وحول نعيمه الروحي،

(1) تستشهد الـ«أُدَنَا» Udana به وهو يقول: «يوجد، أيها الرهبان، مستوى [اللاإدراك] لا يكون فيه امتداد ولا حركة ولا مستوى للأثير غير المحدود.. ولا مستوى لتكوين الأفكار ولا العدم تكوين الأفكار، ولا لهذه الدنيا ولا للأخرى، ولا للقمر ولا للشمس ومن ثم أقول، أيها الرهبان، لا يوجد مجيء، أو ذهاب أو بقاء أو موت أو قيامة، لكن هذه المسائل من دون سند، ومن دون استمرارية، ومن دون موضوعات عقلية».

وكثيراً ما يُشجّع، كما جاء في كلمات البوذا نفسه، على أن «يطوّف وحيداً مثل وحيد القرن»، هاجراً المنازل والبلدان والأقارب لأنهم يعيقونه، إلا أنه مع ذلك مشحون بمحبة كل البشر من دون استثناء. والقول بأن بوذا قد امتلك خصيصة الحنوّ على كل البشر واضح في حياة منقطعة إلى الوعظ والتعليم. ومع أنه جاهد لأن يفسخ كل ارتباط عاطفي شخصي بأفراد خاصيّن، كما رأينا، لأن أي ارتباط كهذا محدث للشقاء، فقد شحن تلامذته بمحبة الجنس البشري برمته محبةً أمومية.

«كما تحمي الأم ابنها، ابنها الوحيد، حتى المجازفة بحياتها، كذلك عليه أن يرعى في نفسه محبة لا تعرف الحدود تجاه كل البشر. فليرع نحو العالم كله ـ فوقه وتحته وحوله ـ قلباً للمحبة غير المحدودة لا يخالطه إحساس بالميول المتخالفة أو المتعارضة».

لقد صار جزءاً من التعليم البوذي أن يقعد المرء بهدوء ليبتعث من أعماق القلب محبة شديدة الشمول بحيث تتضمن كل كائن حي في الكون، وفي الوقت ذاته مكثفة بحيث تكون غير محدودة. وكان يعتقد أنه بمثل هذه المحبة يتهيّأ الراهب لمهمته التبشيرية.

ولكننا مرغمون هنا على توقف قصير. فهل يتساوق هذا الدفء في المحبة الخَلاصية مع الدافع إلى نشدان الاعتكاف الذي له بالغ الأهمية في حياة الراهب الذي يصبو إلى النرفانا؟ وكيف يمكن للحب أن يصدر عن أي شخص مستغرق في خلاصه، ومسألة وجود عدم اتساق عملي على الأقل هنا أمر تم إدراكه باكراً في تاريخ البوذية، وفي الواقع، أدى ذلك في مآل الأمر، كما سنرى إلى انقسام جوهري في البوذية بين الـ«مهايانّا»[1] والـ«ثرفادا»[2]

(1) مَهايانَا Mahayana معناها الحرفي «العربة الكبيرة». وهي نمط من البوذية يمارس أساساً في الصين وكوريا واليابان وفيتنام. (المترجم).

(2) ثرفادا Theravada معناها الحرفي «تعليم الأكبر سناً»، وهي نمط من البوذية يمارس في سري لانكا وآسيا الجنوبية الشرقية؛ وهذا النمط معروف كذلك بمصطلح الـ«هِنايانَا» Hinayana أي العربة الصغرى (المترجم).

(أو الهنايانة)، ولكن محبة الخير كانت لها مكانتها في النظرية الكاملة للبوذا، وما كان يقصده بوضوح هو أن المحبة التي سينميّها تلامذته نحو كل البشر يجب أن تكون عامة أو شاملة، محبة للبشر بوصفهم إنساناً. وهذه المحبة للبشر (أو قد يعبر المرء عن ذلك بالقول إنها محبة كل شخص، ولكنها ليست محبة لأي «شخص») قد تكون ينبوعاً للفرح الشديد والخالي من الغرض فقط، ولكنها ليست مثل محبة شخص واحد لشخص آخر، وهي علاقة ذات ارتباط اتكالي عاطفي ولذلك تكون محفوفة بأحوال الشقاء اللازمة عن الحظّ غير الموفّق والتبدّل. وإن محبة «الإنسان»، وما فيها من رعاية للأفراد بوصفهم ممثلين للجنس البشري يمكن أن تكون خلواً من التقتير بل حتى ذات نوعية أمومية، وهي بمحافظتها على المستوى الرفيع، غير الشخصي، يمكن ألا تجلب الألم، أجل، إنها يمكن أن تظل نقية ولا تشوبها شائبة في كل ظرف؛ فلا شيء يمكن أن يصدّها، ولا حزن يمكن أن يداخلها. وهي بإنعامها على الأخيار والأشرار من دون تمييز، لا تضطر إلى أن تعاني من تبدّل في دفئها وصفتها القدسية بأية معرفة عن الخير أو الشر، ولا تتأثر بالاستجابة التي تلقاها؛ بل تظل، في كل صدد، غير قابلة للتحول، وبصبر، تقابل الشر بالخير.

وهكذا يفسّر سر هذا الصبر والإرادة الطيبة في بعض الجمل الافتتاحية في الـ«دهماباندا» Dhammapanda.

إذا تكلم الإنسان أو تصرّف بفكر نقي، تبعته السعادة، كظل لا يبارحه. «لقد أساء معاملتي، وضربني، وغلبني، وسلبني». عند الذين يضمرون أمثال هذه الأفكار لن يتوقف البغض، وعند الذين لا يضمرون أمثال هذه الأفكار سوف يتوقف البغض، لأن البغض لا يتوقف بالبغض أبداً؛ فالبغض يتوقف بالمحبة ـ وهذه قاعدة قديمة.

وفي الـ«مجهيما نيكايَا» Majjhima Nikaya تَرِد هذه الكلمات، التي تعبّر عن الإرادة الطيبة الرفيعة التي لا تتبدّل:

إذا لعنك أحدهم، يجب أن تكظم استياءك، وأن تتخذ القرار الراسخ: «إن ذهني لن يتشوّش، ولن تُفلت كلمة غضب واحدة من شفتي، وسأبقى لطيفاً وودوداً، بالأفكار المحِبّة لا بالحقد المكتوم». وإذا هوجمت بعدئذٍ بالقبضات، وبالأحجار، وبالعُصيّ، وبالسيوف، عليك أن تظل كاظماً استياءك ومحافظاً على ذهنك المحب من دون حقد مكتوم.

والنوع الصحيح من المحبة كما تصوَّره البوذا نفسه موضّح أجود التوضيح في إحدى القصص. يقال إن أحد أبرز تلامذته الواعدين أراد أن يقوم بالوعظ، بين قوم من همج غابة معينة، وفي سعي البوذا إلى اختباره، عقد معه هذه المحادثة:

ولكن، يا «بُنَّا»[1]، إن الرجال في ذلك البلد عنيفون، وقساة، وشرسون، وعندما يغضبون عليك ويؤذونك، ماذا سيكون رأيك عندئذٍ؟

- «أرى أنهم قوم لطفاء وجيدون حقاً، لأنهم عندما يتكلمون بكلمات غاضبة وسفيهة، يحجمون عن ضربي أو رجمي بالحجارة».

- «إنهم قوم عنيفون، يا بُنَّا. فماذا لو ضربوك أو رجموك؟»

- «سأرى أنهم لطفاء وجيدون لأنهم لم يبطشوا بي بالهراوة أو السيف».

- «ماذا لو قتلوك»؟.

- «سأرى أنهم لطفاء وجيدون بالفعل مَنْ يحرروني من هذا البدن الشنيع بألم قليل جداً».

- «حسناً قلتَ، يا بُنّا، حسناً قلت! يمكنك بموهبتك العظيمة في الصبر أن تجرّب هذه المهمة. اذهب، يا بُنَّا، نفسك ناجية، نجّ الآخرين».

---

(1) بُنّا Punna واسمه في السنسكريتية «بورنّا» Purna: تلميذ من تلامذة بوذا شاكْيموني العشرة الرئيسيين. (المترجم).

ومع أن على المرء أن يُقرّ بالصفة الأخلاقية الرائعة في هذه الشهامة التي لا تقبل التحوّل، فقد كانت الصعوبة عند الغربيين، وعند البوذيين أنفسهم منذ البداية، هي هذه المسألة: إن محبة كهذه هي نتاج انسحاب يكاد يكون غير محدود من الحياة اليومية. إنها ليست محبة تلك الحالة التي سمتها الأساسية هي التماثل الذاتي الغيري مع الآخر. فمن شأن ذلك أن يأتي لاحقاً. وفي الواقع، إنها نيّة طيبة متجردة من لَدُن مَنْ أنقذ نفسه ويود أن يعلّم الآخرين كيف يُنقذون أنفسهم أيضاً.

والقول بأن هذه المحبة كانت شديدة الاحتراز والانسحاب كان ضعفها التاريخي. وفي عاقبة البوذية، كانت الحياة وما تثيره من الحنوّ يثبتان أنهما شديدا القوة بالنسبة إلى زمام الضبط التبصري الذي ابتكره البوذا من أجل كبحها.

ولكن تَرْكَنا الأمر يتوقف هنا، ليس من شأنه أن يُنصف مؤسس ديانة عظيمة. إن علينا أن نمنح ثقة أقلّ من كاملة لإنسانية بوذا، وإنسانية أتباعه، ما لم نلاحظ، كما نلاحظ هنا، وبإعجاب، أن ممارسته وممارستهم كانت أسخى بكثير من نظريتهم المحترسة، المنكرة للدنيا. وكيف صدق ذلك على أتباعه هو ما نحن موشكون أن نراه الآن.

2- التطور الديني للبوذية

التنوّع في الوسائل الخلاصيّة

كان لدى أتباع البوذا، طبعاً، ما لم يكن لديه: كان لديهم معلم ثاقب الذهن كبير القلب يؤمنون به ويتبعونه. وكان من الطبيعي أن يعظموا معناه الديني عندهم، وهذا ما قاموا به بالفعل، فأضفوا عليه أصلاً ومقصداً خارقين للطبيعة. جعلاه شخصية من أعظم الشخصيات الدينية في العالم، وأحاطوه بصحبة كبيرة من الكائنات فائقة الطبيعة المعنية مثله بتخليص الإنسان من التمركز حول الأنا ومن الألم.

ومسألة هل كانت نظرة بوذا دينية بالمعنى الدقيق هي مسألة خلافية بالتأكيد. ويقول بعض المفسرين إن اهتمامه الأساسي كان بإجراءات حل مشكلات الذات وليس بالأحرى بإجراءات تأمين الشروط المؤاتية في عالم الدنيا أو الساء العليا. وكان الدين بمعنى مناشدة الآلهة بأن تُغيّر ظروف المرء، خارجاً عن الصدد. وقد أشار هاينريش هاخمان Heinrich Hachmann أن الآلهة مخلوعون عن العرش في واقع الأمر في البوذية الأصلية، وإن مقاعدهم الإلهية تصبح مجرد أمكنة عابرة للمثوبة، ولا يوجد إله [أو إلهة] بالمعنى الكامل للكلمة، وتبدو العبادة منافية للعقل، وليس للصلاة مكان، وتغدو المعرفة أو عدم المعرفة هي الشاغل الأساسي الوحيد، ولا يمكن أن توجد المعرفة الحقيقية إلا عند الحلقة الضيقة من الرهبان أو النُّسّاك. و«العالم الكبير في الخارج مستبعد. وعلى المرء أن يتركه وراء. ولا يؤدي سبيل الخلاص إلى الدنيا ولا يتحقق من خلال الدنيا بل بعيداً عنها. وفي حياة الاعتكاف على كل فرد أن يأخذ على عاتقه المهمة الثقيلة في تدبّر أمر الخلاص بضبط النفس، وتطهير النفس، والدراسة، والتفكير،

والتأمل، والتركيز». ومع أن الطبيعة الفلسفية والمجردة للبوذية الأصليّة قد زكتها للأذهان الفذّة بعيداً جداً عن حدود الهند، «يبدو كأن من الضروري وجود مزاج خاص لإدراك جاذبيتها العميقة. فالبوذية، في شكلها الأصلي، لم تحظ بالاستجابة بين الجماهير».

ولكن الجماهير صارت مهتمة ـ في الدرجة الثانية بالتعليم البوذي ـ وفي الدرجة الأولى بصاحب ذلك التعليم ولم يكن من شأن البوذية الأصلية أن يكون لها تأثير بالغ القوة في تاريخ الدين في الشرق لو لم ترافق الفلسفة العقلية الهادئة للمعلم شخصيةً دافئة ودوده يمكن أن تُمجَّد. ومن حسن التوفيق بالنسبة إلى مستقبل البوذية، أن مؤسس البوذية قد وازن بين مثال الأَرْهَت في خلاص الذات مع مثال النيّة الخيّرة الحانية نحو كل الكائنات الحية ومارس ذلك الحنّو بنفسه، وهكذا نشأت بعده عبادة لاذت به، ذلك الحاني والمتنوّر، أكثر مما لاذت بتعليمه، الذي يصعب فهمه وتصعب ممارسته.

وعندما صارت الجماهير مهتمة، لم تُرفَض، فقد بلغتها البوذية الأصلية بوصفها فلسفة، ولكنها حولتها إلى ديانة تلبي حاجتها. وبعملية مثل التي رأيناها في الجاينية، وكما سنراها معمولاً بها في الأديان الكبيرة الأخرى، أمسك الناس العاديون بالرجل الكامن خلف تعاليمه، ورأوا الألوهية فيه، وشعروا بالنيّة الخلاصيّة في قدومه بين الناس، وانقادوا لها متيّمين به. وكان بالنسبة إليهم إنساناً فاتناً، له كل أمارات الإنسان الأعلى (السوبرمان) وقدراته. وكان جسده مسكناً بدنياً يتحرك في داخله كائن سماوي جاء إلى الأرض في «جسد مجيد» يتخلل الجسد المادي الأرضي، ويمنحه اثنتين وثلاثين علامة من علامات الإنسان الأعلى. وكان الناس العاديون في الهند، وخارج الهند، الذين اعتنقوا البوذية يتركون المفكرين ومواهبهم غير العادية، يواظبون على بناء نظرياتهم العميقة التي يصعب فهمها، وهم على وجه العموم معجبون بهم وبمواهبهم، ولكنهم هم أنفسهم منشغلون بأمرٍ أكثر استهواءً لهم بكثير وأشد إرواءً لعمق حاجاتهم، وهو نمو البوذية وتطورها.

ولا ريب أن هذا تبسيط للمسألة. فقد كانت السيرورة معقدة تاريخياً، وتلقى العون، إلى حد جدّ كبير، من المفكرين الذين شاركوا الجماهير في شعورهم.

والواقعة الغريبة إلى حد ما هي أنه قد نشأت هنالك في داخل البوذية أشكال كثيرة جداً من التنظيم البوذي، والعبادة، والاعتقاد، ويمكن أن يقول المرء إن هذه التغيّرات الكبيرة حتى في أسس العقيدة تجعل البوذية في كليتها، مثل الهندوسية، أسرة من الأديان وليست ديانة واحدة. ولكن الأُسَر لها تشابهها، وإذا كان من الممكن لأي شيء أن يُدعى تشابهاً عائلياً في هذه التطورات اللاحقة، فهو التفاؤل الذي يُردّ، بمعنى أو بآخر، إلى صميم ما كان في الأصل طريقة في التحرر يسيطر عليها الإحساس بالشقاء البشري الجذري.

1- انتشار البوذية في الهند والجنوب من آسيا:

القرنان الأولان في الهند:

في أثناء القرنين الأول والثاني اللذين مرّا بعد وفاة البوذا وجدت معتقداته قبولاً واسعاً ضمن حوض الغانج، ولم تنمُ جماعة الرهبان وحسب، بل ازداد كذلك الأتباع غير الكهنوتيين بسرعة حتى أكبر من زيادة الرهبان، وشمل عددهم أعضاء كثيرين من الطبقات الحاكمة.

ويذكر التراث أنه بُعيد وفاة البوذا اجتمع خمسمائة أرهت، بزعامة كسابا، لقضاء الفصل الماطر في راجَغَهَة، وهنالك قاموا بتلاوة المواعظ الموجودة الآن في الـ«تريبيتاكا» Tripitaka والترنم بها، وسواء أكان ذلك كذلك أم لا، فإن تعاليم البوذا قد تثبت باكراً في الأشكال المتكررة من المأثور الشفوي.

فمتى تحوّلوا إلى الكتابة؟ من المؤكد أن التراث غير مصيب في تأكيده أن

الرهبان الذي يُطلق عليهم «المجلس الأول» قد قاموا بتلاوة المحتويات الحالية للـ«تريبيتاكا». (مثلاً، أن آنَنْدا، ابن عم بوذا ومرافقه المحب، قد قام بتلاوة «سوتا ـ بيتاكا»[1]، وقام أُبالي[2]، وهو تلميذ بارز آخر، بتلاوة فينايَا بيتاكا[3]، ومن المرجح أن قد مرت عدة قرون قبل أن يتخذ المأثور الشفوي الشكل بوصفه الشريعة البالِيّة Pali[4] وعندما تحوّلت إلى الكتابة، تمّ تقسيمها إلى «ثلاث سلاسل» (وهي معنى كلمة تريبيتاكا)، أي الـ«فِنايَة بتَكَة» أو القواعد الرهبانية، والـ«سُتَّة» (وفي السنسكريتية سوتْرة) والـ«بتكة» أو الأحاديث، وآخر ما أُلف الـ«أَبْهيدْهَمَّا بيتاكا» Abhidhamma pitaka (وفي السنسكريتية Abhidharma pitaka أو ملحق بالمعتقدات، وهو سبعة أعمال خاصة بالشريعة البالِيّة. وأهمها الـ«سوتا - بيتاكا»، لأن الصوت الرئيس المسموع في الأحاديث هو صوت بوذا نفسه، وهي تتفرع إلى الـ«دِغْهَا نيكايا» Digha Nikaya (أطول الأحاديث)، والـ«مَجْهيما نيكايا» Majjhima Nikaya (أقصر الأحاديث)، والـ«سميوتا نيكايا» Samyutta Nikaya (التعاليم المترابطة)، والـ«أنغوتارا نيكايا» Anguttara Nikaya (التعاليم المتدرجة)، والـ«خُدَّكَا نيكايا» Khuddaka Nikaya (مجموعة الكتاب الصغير)، والـ«خُدَّكا نيكايا» هو تشكيلة من الأعمال الخمسة عشر، وقد أُلفت كلها في زمن ما بعد البوذا. وهي تتضمن رسالة أخلاقية بالغة الأهمية، هي الـ«دامبَّادة» Dhammapada (أشعار في القانون)، والـ«بُوذا - فَسْمَا» Buddha Vasma، تقديم حياة غوتاما وأسلافه الأربعة والعشرين والـ«ثِراغاتَا» Theragatha والـ«ثريغَاثَا» Thrigatha (تراتيل أكبر الرهبان والراهبات)،

---

(1) سوتا ـ بيتاكا sutta - piyaka وفي السنسكريتية سوتْرَا ـ بيتاكا Sutra - pitaka أحد أقسام التريبيتاكا (الكتابات البوذية المقدّسة)، وتتضمن خطب بوذا (المترجم).

(2) أبالي Upali: من تلامذة شاكيَموني العشرة الأساسيين. (المترجم).

(3) فينايا بيتاكا Vinaya Pitaka: قواعد المذهب (المترجم).

(4) لنلاحظ من جديد أنه قد كان جزءاً من الرفض البوذي للبرهمانية أن الكتب الأولى قد كتبت باللهجة البالِيّة بدلاً من سنسكريتية البرهمانيين.

والـ«جتكا» Jataka، وهي مجموعة من خمسمائة قصيدة قصصية يقال إنهـا استذكارات من البوذا لحيواته السابقة عندما كان بعدُ بوديساتفا Bodisattva[1] أو بوذا المستقبل[2] ويدل على أهمية ال«دِغْهَا نيكايا» والـ«مَجْهِيَمة نيكاية» عدد المرات التي استشهدنا بهما حتى الآن، لأننا لم نحصل في غيرهما على دلالة واضحة جداً على اهتمامات البوذا التاريخي وشخصيته.

ووفقاً للتراث، فإنه بعد قرن من «المجلس الأول» انعقد «المجلس الثاني». في «فِسالي» Vesale ووقع الخلاف في أمور العقيدة ومسألة تلطيف الشدّة في الانضباط البوذي الباكر، وكانت النتيجة هي الانشقاق الديني، فالذين أرادوا أن يفسروا المذهب والانضباط بحرية أكبر ينسلخون ليشكلون منظمة رهبانية جديدة لهم، مطلقين على أنفسهم ماهسانجيكا Mahasanghika، أي «أعضاء السَّمْغهة الكبيرة»، ربما لأنه كان في عدداهم أناس غير كهنوتيين، أو ربما لمجرد أنهم أرادوا لأنفسهم لقباً مدوّياً. وأُطلق على الرهبان الأكثر تزمّتاً الـ«ستاريفاديين» stharivadins (وفي الباليّة «الثرفاديين» Theravadins)، «أتباع الأكبر سناً». وكان هؤلاء هم الذين ظلّوا باقين ليمنحوا اسمهم للبوذية القديمة، بوذية الثرفادة (أو الهنايانة Hinayana).

وعملية الانقسام الداخلي، التي انطلقت ذات حين، تمخض عنها ما لا يقل

---

(1) البوديساتفا: كلمة باليّة تقابلها في السنكسريتية البودهيساتفا Bodhisattva، وهو مَنْ يكون في أعلى مستويات البلوغ في البوذية دون البوذوية، وهو الشخص الذي يكون في الحالة التاسعة من أحوال الوجود العشر. (المترجم).

(2) سرعان ما صارت هذه الكتب الأساس للتفسير. وفي القرن الخامس للميلاد، قام العلامة السيلاني بودها غاوسا Budhagaosa بتصنيفها (أو يقال إنه صنفها) في الـ«فيسُدْهِمَغَا» Visudhimagga (طريق التطهر)، وأضاف تعليقاً نثرياً على قصائد الـ«جتكا» مقدماً كامل وضعها في الشكل القصصي والرسالة المستقلة المهمة الموضوعة إتماماً للـ«تريبيتكاكا» هي «ميليندابنها» Milimdapanha (مسائل الملك «ماندر» [أو ميليندا Milinda حسب اللفظ البالي Pali]).

عن ست عشرة طائفة في غضون القرون الثلاثة التالية وهو أمر كان من الممكن أن يجلب الكارثة على القضية، لو لا أن هذه الطوائف قد قدمت إضافات أساسية إلى العقيدة أعطتها شهرة في الهند كلها.

أسوكا:

في العام 273ق.م، وصل إلى عرش مَغْدَهَا، التي كانت تسيطر حينئذٍ على الهند كلها، أحد الأباطرة العظام في تاريخ الهند. كان اسمه أسوكا[1]. وكان حفيد «تَشَنْدارَغُبْتَا» chandragupta، الذي بعد أن أجتاح الحاميات المقدونية التي خلفها الإسكندر الأكبر سنة 225ق.م واصل بنفسه فتح جلّ البقية الباقية من الهند. وأضاف أسوكا من جهته إلى الحيازة الكبيرة التي ورثتها مملكته مقاومة بضراوة على امتداد خليج البنغال، ولكن ما سببه للشعب الذي فتح بلده من سفك دماء ومعاناة قد وَخَزَ ضميره الذي كان المعلمون البوذيون قد أنعشوه[2]. واعتنق البوذية علناً ديانةً له وصار شديد الاهتمام بنشرها.

وللتعبير عن «حزنه» وأسفه العميقين على ما سببه من المعاناة بالحرب التي خاضها، أصدر مرسوماً، نُقش على صخرة صامدة، يعلن فيه أن «جلالته المقدّسة» يشعر بتبكيت الضمير على موت مئات الألوف من الناس وتشريدهم وأسرهم وأنه من الآن فصاعداً فإن جلالته المقدّسة سوف يمارس اللطف ويتحمل الأخطاء التي ترتكب بحقه بما أمكن من الحلم والصبر.

وحين أدرك أسوكا أن ذبح الحيوانات من أجل المائدة الإمبراطورية لا يتساوق مع بوذيته، خفض استهلاك القصر إلى طاووسين وظبي واحد يومياً

---

(1) أسوكا Asoka وفي السنسكريتية أشوكا Ashoka ومعناها الشجاع: حاكم بوذي من القرن الثالث ق.م، وهو ثالث ملك من سلالة موريا Maurya، وحّد معظم الهند في ظل حكمه. (المترجم).

(2) يقال إن زوجة أسوكا، وقد كانت امرأة بارعة الجمال وبوذية لم تفصح في البداية عن بوذيتها، هي التي أحبها أسوكا بشدة فتمكنت من تسريب البوذية إلى عقله وقلبه قبل هداية المعلمين البوذيين (المترجم).

لم حظّر هذا المقدار، وألغى قبل ذلك الصيد الملكي، وفي العام 259ق.م أصدر مراسيم تنظم ذبح الحيوانات في كل أنحاء الإمبراطورية وتمنع كلياً قتل أصناف كثيرة من المخلوقات الحية.

وكان الأهم من ذلك حضّه لشعبه على العيش بسلام، من دون عنف، وعلى ممارسة كل أنواع الورع البوذي.وأصدر سلسلة من المراسيم، نقشت على الصخور في سبعة أماكن متفرقة ومتباعدة، حتى يتمكن شعبه من أن يقرأها ويعيد قراءتها. وهذه المراسيم، وهي في مجموعها الكلي خمسة وثلاثون، تنبئ كيف أراد أن يعيش شعبه:

«هكذا يقول جلالته المقدسّة: يجب الإصغاء إلى الأب والأم، وكذلك يجب أن يترسخ احترام الكائنات الحية بشكل وطيد؛ ويجب أن تقال الحقيقة، هذه هي فضائل «القانون» التي يجب أن تمارس. كذلك يجب تبجيل التلميذ للمعلم، وإظهار أدب السلوك اللائق للأقارب». هذه هي الطبيعة القديمة للأشياء - وهي ترشدنا على مر الأيام، ووفقاً لها ينبغي للناس أن يعملوا.

«يؤدي الناس طقوساً متنوعة في المرض، وفي أعراس الأبناء، وأعراس البنات، وميلاد الأطفال، والارتحال في الأسفار – وفي تلك المناسبات وما شابهها يؤدي الناس طقوساً كثيرة.. ومن جهة أخرى، فإن شعيرة الورع تحمل ثمرة كبيرة. وهي تنطوي على المعاملة المناسبة للعبيد والخدم، والتكريم للمعلمين، واللطف نحو الكائنات الحية، والسخاء نحو الزهّاد والبرهمانيين.. ولو لم تصل شعيرة الورع هذه إلى الغاية المرجّوة في هذا العالم، فهي قطعاً ستحدث حسنة في العالم الذي يليه».

هذه هي عقيدة مثالية ولكنها عملية لإنسان غير كهنوتي، ويجب أن يلاحظ أنه قد زكى التسامح مع الزها (الجاينيين)؟ والبرهمانيين ولعله لم يتحول إلى البوذية تماماً فكان لديه اهتمام ضئيل بالأيديولوجيا البرهمانية. ولا توجد هنا إشارة إلى الحقائق النبيلة الأربع، أو ممارسة التأمل، أو إلى النرفانا، التي هي غاية الأرْهت. فما كان يهتم به أسوكا هو شعبه، وبما أنه قد صار آنئذٍ أعلاهم

جميعاً من الوجهة السياسية، فيجب أن يكونوا متحدين، وينبغي أن يمارسوا الورع والقانون المشترك؛ فليدخروا الحسنة للولادة الجديدة في الفردوس فيما بعد. وكان أكثر من راضٍ بهذا المأمول، لأنه لم يكن راهباً ولا يمكن أن يبلغ النرفانا من دون أن يصبح راهباً[1].

وكان أسوكا من أجل تنفيذ ما تحتوي عليه نقوشه من حضّ أخلاقي، يطلب من موظفي الحكومة، من أدناهم إلى أعلاهم، أن يقدموا الشروح الشفوية للدرمة إلى الناس، وأن يعينوا «رقباء القانون الورع» للإشراف على سواد الشعب عموماً و«رقباء للنساء» للإشراف على الأخلاق الأنوثية خصوصاً، وكان يبعث بهؤلاء الموظفين الخاصيّن إلى كل ناحية في الإمبراطورية، حتى إلى أشد المقاطعات تخلفاً ونأياً.

وكان أسوكا بالغ الاهتمام بالبوذية بوصفها ديانة منظمة، ولإظهار إخلاصه لذكرى بوذا، قام بالحج عدة مرات وعن تقوى إلى البقاع المقدّسة ترحّماً على «المبارك». ولإدراكه كذلك أن البوذية المنقسمة ستكون ضعيفة في وطنها الأم، فقد أصدر عدة مراسيم تثبط الهمة على الانشقاق وتوصي بالانسجام البوذي المتآزر (وكذلك الإيمان المتآزر) ودعا في الوقت نفسه، وهو أمر مشكوك فيه ولم يعد التراث الموثق يرويه، إلى «المجلس الثالث»، الذي أعاد على الأرجح تنظيم المنظمة البوذية (السَّمْغْهَا) وأصلحها.

والأهم هو ما يبدو من أنه كان يتصور أن البوذية ديانة عالمية، لأنه أرسل دعاة البوذية وسفراءها إلى البلاد القاصية والدانية. وقد وصلت رسله إلى

---

(1) كانت النرفانا تخص من بلغوا حالة الأرهت، وكان على الكثرة من الناس أن تستريح راضية بالأمل في تراكم ما يكفي من الحسنات لدخول «السوارْغَا» Suarga، السماء وفي ولادة جديدة بعيدة قد يصبحون رهباناً ويبلغون النرفانا. وفي غضون ذلك يكون نعيم الجنة منتظراً ومستوجباً، وكان ذلك كافياً. ومع ذلك، يقول الموروث الذي لا يقوم على الواقع أن أسوكا كان يحضر نفسه لأجل أن يبلغ الرهبانية وذلك بقبول رسامته في السَّمغها واعتزاله في أحد الأديرة بعد أربعين سنة من الحكم.

سورية، ومصر، وقورينة، واليونان. وترأس أخوه الأصغر (أو ابنه)؟ عصبة تبشيرية في سيلان، كما سنرى لاحقاً. وكان هذا كله بداية توسع غير عادي، لم يتنبأ أسوكا نفسه بمداه الكامل.

جزيرة سيلان:

لدى تبادل الهدايا والمجاملات آثار أسوكا أولاً موضوع إرسال معلمي المذهب البوذي إلى سيلان. وبعدئذٍ أرسل «مَهِنْدا» Mahinda، وقال بعضهم إنه ابنه، وقال غيرهم إنه أخوه، على رأس عُصبة من الدعاة. ويمكن أن تؤرخ حضارة سيلان من ذلك الزمان. فقد ارتفعت المزارات والأديرة تخليداً للمذهب البوذي المدهش. ومن أجل ذلك التخليد صارت بقية العالم البوذي شديدة العرفان بالجميل. وبما أن سيلان ظلت قرناً غير متأثرة بالتبدلات الكارثية التي حدثت أحياناً في الهند نفسها، فقد ظل المذهب البوذي عبر السنين وفياً لعقائد البوذية الباكرة، مع تبدل طفيف أو من دون تبدل أبداً. وكذلك كان القدر التاريخي لرهبان سيلان البوذيين هو أن يحفظوا للأجيال القادمة أقدم النصوص البوذية.

والقصة التي آلت إلينا هي هذه، لم يحضر «مَهِنْدا» معه إلى سيلان مدونات مكتوبة، ولكنه كان معه ومع مرافقيه في الذاكرة كل ما يشكل اليوم أقدم النصوص الباليّة.

وتمضي السيرة البطولية فتقول إن الكتب المقدّسة قد ترجمت إلى اللهجة السِّنهالية، وظلت أمداً من الزمان المجموعة الوحيدة للنصوص القديمة في العالم البوذي. في القرن الخامس الميلادي ذهب العلامة البوذي «بوذا غوسا» إلى سيلان، وتعلم اللهجة السِّنهالية، وبدأ مهمة إعادة ترجمة النصوص القديمة إلى الباليّة. وهذه الحكاية المثيرة للاهتمام تتنازع، وللأسف، مع الدليل الآخر وهو أن النصوص الباليّة قد دونت في الهند زهاء العام /80/ ق.م، ولعل هذه النصوص هي التي تحقق منها بوذا غوسا بمقابلتها على النصوص السِّنهالية.

وكانت حماسة التقوى عند البوذيين في سيلان تنعشها عبر السنين الذخائر المقدّسة المجلوبة من الهند. وهي تتضمن ما كان الورع يعتقد أنها قصعة تسول بوذا، ونابُه الأيسر، وعظم الترقوة لديه. وتؤوي هذه الذخائر مزاراتٌ رائعة المنظر - وهي الآن ذات عمر طويل.

والسَّنهاليون يغلب عليهم إلى اليوم انتماؤهم إلى المدرسة البوذية القديمة (الثرافادا Theravada)، التي تسمى في بعض الأحيان «الهنايانا» Hinayana[1].

بورما والجنوب الشرقي من آسيا:

يغلب على بورما والبلدان الجنوبية الشرقية من آسيا الترفادة كذلك، وقد شعرت كل هذه البلدان في وقت أو آخر بتأثير الهندوسية، وخضع كل منها، وعلى الأقل في الأجزاء الشمالية وحيثما استوطن الصينيون، للتأثيرات البوذية المهايانية Mahayana «لاحقاً»، ولكن على الأغلب انتشرت النزعات الترفادية الأشد محافظة، ماذا يعني ذلك؟ سوف نتوقف لنرى.

الطبيعة الخاصة للثرافادا:

في المناطق الثرافادية يكون الراهب الشخصية المحورية، كما كان كذلك على الدوام. وكتبه المقدّسة هي قليلة نسبياً ولكنها نصوص باليَّة قديمة. وهو يعترف (أحياناً لأن النصوص تقول ذلك، لا دائماص، لأن الفهم يقبل أن يستوعب) أنه لا توجد «آتمن» Atman (نفس) وأن العالم عابر وكذلك مشهد الحزن، ولذلك فإن النرفانا هي الغاية، والانضباط الرهباني هو البوذية الباكرة، ومثال الراهب الفرد هو الوصول إلى حالة الأرْهت، ومن ثم، ففي كل الأديرة الترفادية يكون التأمل المنفرد هو القاعدة، والرهبان ينطلقون في الصباح ليتسوّلوا، يرتدون الأثواب الصفر ورؤوسهم حليقة، كما كان الأمر في عهد غوتاما، ويتبعون الجدول اليومي كما كان في القديم، وتشديد الحياة الكلي منصبٌ على اكتساب المرء حسنة في سبيل خلاصه.

---

(1) سوف يشرح أصل هذا المصطلح الأخير ومعناه لاحقاً، والبوذيون الجنوبيون الحديثون يفضلون أن يطلق على عقيدتهم بوذية ثرافادا.

والمعهود في الراهب أن ينهض على صوت جرس عند انبلاج النـهار، وأن يغسل نفسه، ويكنس حجرته الـصغيرة، ويـضيء شمعـة أمـام صـورة بـوذا في حجرته، ويترنم بتحية، ثم يتأمل في ناحيـة مـن نـواحي الـدارما وتحـديها لـه، وبعدئذٍ يأخذ قصعة تسوّله. وإذ يختار شارعاً من الـشوارع، يـذهب فـوراً إليـه، وعيناه متجهتان إلى الأسفل لا تتلفتان، ويتوقف عند كـل مـسكن، سـواء أكـان ينتمي إلى الطبقة العليا أم الدنيا، فيقف صامتاً بانتظـار أن يفـتح البـاب، وإذا لم يكن هناك جواب، مضى إلى الدار التالية. وحين يعود إلى الدير، يتناول فطـوره لم على صوت الجرس ينضم إلى الرهبان الآخرين في قاعة الاجتماعات للتبجيل الجماعي لبوذا، والإنشاد، وتوجيه رئيس الدير. ومن الساعة /11/ إلى الـساعة /11.30/ ينـضم إلى الآخـرين لتنـاول الوجبـة الرئيـسة (والأخـيرة) في اليـوم، ويغسل قصعته ويضعها جانباً، ويعود إلى حجرته الصغيرة فينقطع بعـد الظهـيرة إلى الدراسة ونسّخ الكتب المقدّسة والتأمـل، وربمـا اختـار أحـد الموضـوعات النموذجية للتأمل، وقـد شـرح «ت.و.ريـس - ديفـدز» T. W Rhys – Davids الأنواع الخمسة الرئيسة للتأمل على هذا النحو:

«توجد في البوذَية خمسة أنواع رئيسة للتأمل تحل محل الصلاة. يدعى النوع الأول «ميتا - بُهافَتا» Metta – Bhavata أو التأمل في الحب، الذي يفكر فيه الراهب في كل الكائنات ويتوق إلى سعادتها كلها.. والتأمل الثاني هو «كارونا ــ بْهافَتـا» Karuna - Bhavata أو التأمـل في الـشفقة، الـذي يفكـر في المتـسول في كـل الكائنات التي تعاني من الشدة، ليدرك حالتها الشقية ما أمكنه ذلك، فيـوقظ بـذلك عاطفة الشفقة، أو الحزن على أحزان الآخرين. والتأمل الثالث هو «موديتا ـ بْهافَتـا» Mudita - bhavata أو التأمل في الفرح، وهو نقيض السابق، يفكر فيه في سرور الآخرين ورخائهم، فيبتـهج بفـرحهم، والتأمـل الرابـع هـو «أسـوبْها- بْهافَتَـا» Asubha - Bhavata، أي «أي التامل في اللاطهارة»، الذي يفكر فيـه المتـسوّل في شناعة الجسد، وأهوال المرض والفساد: كيف ينتهي الجسد مثل زبد البحر، وكيف بالاستقبال المستمر للولادة والموت يصبح الفانون خاضعين للحزن المستمر. والتأمل الخامس «أوباكا ـ بُهافَتَا» Uppaka - bhavata هو التأمل في الهدوء، الذي

يفكر فيه المتسوّل في كل الأشياء التي يعتبرها الأناس الدنيويون جيدة أو رديئة، السلطة والجور، الحب والبغض، والغنى والفقير، والشهرة والهوان، والشباب والجمال، وضعف الشيخوخة والمرض، وينظر إليها بعدم إكتراث ثابت، بكل الطمأنينة وهدوء البال».

وعند مغيب الشمس يكنس حجرته الصغيرة مرة أخرى ويضيء مصباحاً. ولدى سماعه صوت جرس المساء يذهب إلى اجتماع مشترك آخر مثل اجتماع الصباح. وبعد ذلك يذهب، إذا احتاج إلى استشارة، إلى الأعلى منه ليتلقى توجيهاً أو يعترف بنقائصه أو الصعوبات التي تعترض فهمه. وأخيراً، يأوي على فراشه ليلاً صادق العزم على تدبير أمر خلاصه في الغد بجدّ متجدّد.

ولو سأل أحدهم الراهب الترفادي هل بوذا موجود أم لا، لكان الجواب الصحيح دائماً هو أن بوذا دخل النرفانا ولذلك لا يمارس أي تأثير شخصي فاعل بوصفه ذاتاً. إنه في سلام، ولم يعد يعرف أي شيء عن الصيرورة وقد كفّ عن الوجود.

ولا يزال يجري تعليم أن كل شيء في الوجود، وفي جملة ذلك الآلهة والناس والبهائم، هو في حالة التحول الدائم، والبقاء في التحول يعني الألم، وخبرة التحرر من «مشهد الحزن» تتطلب التركيز (الدايانا dhyana)، وهو من ثم يتطلب الـ«براجينا» prajina، الحكمة، أي التبصر المتجاوز الذي يخترق الظواهر إلى الحقيقة النهائية، وباختصار إلى التنوّر (البودي Bodhi).

ولكن مع أن كل هذا يكون طبقاً لتعليم غوتاما الأصلي، فإن مذهب الترافادا قد نما في اتجاه الدين. لسبب واحد هو أن البوذيين الترفاديين يتخذون موقفاً تبجيلياً من رفات بوذا وقد صنعوا له صوراً من كل الأحجام، من الحجم الصغير جداً إلى الحجم الهائل جداً. وقد رأينا أنهم شيدوا باسمه أبنية مقبَّبة عملاقة مقدسة.

وحتى النصوص الباليّة Pali تفترق في عدد من الأمور عن آراء غوتاما في الحياة والواقع وتتضمن في الأصل الكثير من الأفكار التي أُنشئت بعدئذٍ في المهايانا Mahayana، وهي على سبيل المثال، تعلن (ما يمكن أن يكون غوتاما قد قاله، ولو أنه مشكوك فيه) أن حكيم بني ساكويا لم يكن البوذا الوحيد الي

يظهر في العالم؛ فقد كان له أسلاف في العصور الأخرى – يصل عددهم إلى ستة، كما تقول النصوص الباكرة، أو إلى أربعة وعشرين، كما تقول النصوص المتأخرة. وتؤكد كذلك أن البوذا كان كائناً إلهياً يعيش في سماء توشيتا Tushita. ومن هناك جاء إلى الأرض، وانغلّ في رحم أمه، وولد إنساناً. وصارت طبيعته الإلهية بادية في تنوّره وحياة المثال النقي والتعليم، وطريقته في الحياة هي الطريقة الحقيقية بالنسبة إلى كل الناس؛ وليس هناك من سبيل آخر للخروج من الشقاء إلى السلام، وهو نفسه في سلام – في سلام تام.

والبوذا القادم ـ وهو الآن بوديساتفا Bodhsattva (وفي الباليّة بوديساتا Bodhisattn)، أي الذي هو بوذا في طريق التكون ـ هو مايتريا Maitreya إنه ينتظر الوقت المناسب ليأتي إلى الأرض، حيث سيصل إلى التنوّر ويعمل للناس في عصره ما عمله غوتاما من أجل هذا العصر.

والدين الضمني في هذه الرؤية للأشياء يصير واضحاً لأي ملاحظ للمنشآت الدينية الترفادية اليوم. وفي «تايلاند»، حيث الأوضاع نموذجية، تدعى هذه المنشأة «وَتْ» wat، وهي لفيف من الأبنية ضمن ساحة مسورة، ويكون المدخل من الشرق وتحرسه أشكال حيوانية أو بشرية كبيرة ذات وجوه متجهمة تقف وقف الحماية، وهي من بقايا «الأرواحية» animism التي كانت موجودة في أيام ما قبل البوذية حين كان يعتقد أن شياطين الحماية أساسية للباب المحروس جيداً. ويعرف المبنى الرئيس في هذا اللفيف من الأبنية بالـ«بوت» bot، وله في العادة سطح ثلاثي غريب من الآجر الأحمر، وكل سطح على مقربة من الآخر، وله مصمّعات مذهبية على شكل القرن تنحني إلى الأعلى ويقال إنها تمثل رؤوس حية. وفي الداخل، يصمم المبنى على أنه قاعدة للعبادة والوعظ. وفي منتصف أرض القاعة قد توجد منصة منخفضة لمرشد الخدمات الوعظية، وعلى الأرض وحول الحصائر يتجمع الرهبان والناس غير الكهنوتيين. وفي آخر القاعة في الطرف الأبعد عن الباب صورة مذهبة لبوذا، تشرف على مقعد فوق المصلّى، وربما مع صور أصغر للكائن العظيم نفسه وهو واقف أو قاعد تحفّ بتلك الصورة، وفي كل جانب صور لتلميذي البوذا الشهرين

«موغّلانا» Mogglana و«ساريبوتا» Sariputta وهما ينظران إلى الأعلى باحترام. والمصلّى مغطى بتقدمات الأتقياء، ومضارم البخور، والشمعدانات الغالية وشموعها في مكانها، والأزهار في المزهريات الثمينة، والصور، والصحون، والقصعات المصنوعة من الذهب الخالص أو المطليّة به، وهذه هي كل الهدايا النفسية المقدمة إلى مؤسس العقيدة، وهي تزيد حسنة الواهب.

وفي فترات التوجيه والصلاة، تعقد جماعة المصلين أمام المذبح على الأرض الصقيلة وتنهمك في الإنشاد الجماعي.

وبالإضافة إلى ال«بوت»، قد توجد عدة قاعات أخرى، ربما تكون إحداها لإيواء الصور المذهبة للبوذا في صفوف مرصوصة، وقد تكون الأخرى لصون أثر قدم بوذا المفترض في الصخرة الصلدة. كذلك، قد يوجد عدة من الأبنية المقبَّبة الموزَّعة بصورة جميلة، وأبنية مذهبَّة شبيهة بالأبراج ذات تصاميم مخروطية تنتهي عادة بذروة مستدقَّة الرأس، ويبنيها قادة الأشخاص غير الكهنوتيين على سبيل العمل الذي يمنح حسنة خاصة. (وبالفعل، فإن المطمح الأسمى عند الشخص التقي غير الكهنوتي هو أن يبني بناء خلال حياته).

وقد توجد الأديرة محاذيةً للأبنية، أو خارج جدران الـ«وَتْ»، وهي بسيطة البناء، تنقسم إلى حجرات صغيرة ويكاد لا يكون فيها أثاث، وفيها يعيش الرهبان حياتهم البسيطة، المنقطعة إلى التأمل وواجبات الـ«وَتْ» وتقديم التعليم تحت رعاية الحكومة. والعادة العامة في تايلاند وبورما هي أن يعيش كل ذكر في سن العشرين في الدير مدة لا تقلّ عن شهرين – فالمدة الأقل من ذلك لا تعد محترمة، ويفترض أن تقضى هذه المدة في الدراسة المكثفة للمبادئ الترفادية وثقافتها.

وقد يثار سؤال، وهو ذو علاقة بالخدمات في القاعة المركزية للـ«وَتْ»: ما موقف التَّرَافادي من الصورة الكبيرة لبوذا على عرشها فوق الزهرة – ومن المذبح المحمل بالهبات؟

والجواب هو أن موقف الثرافادي العادي في آسيا ديني قطعاً، فهو يرى في الصورة تمثيل شخصية حية، مستجيبة، فائقة الطبيعة وقادرة على أن تسمع

وتستجيب للدعوات، إذا كانت الحاجة ماسّة. ولا يعرف إلا الرهبان الأكثر تعلّماً ما هو المذهب الحقيقي معرفة أفضل. فهم يعلمون أن الدعاء يزيد الحسنة، ولاسيما إذا كان يتألف من ترديد الكلمات والأشعار المقدّسة، ولكن ليس هناك جواب.

2- نشوء المهايانا في الهند

المكان، الهند الشمالية الغربية:

تمتعت البوذية، بعد أسوكا، بجاه كبير خمسمائة سنة في كل أنحاء الهند. ومع ذلك، فعبد وفاة أسوكا بخمسين سنة، عندما سقطت سلالته، نشأت تأثيرات معادية للبوذية – كتأثيرات إمبراطورية سلالة شونغا Shungas –هيمنت على الهند الوسطى.

ولكن عندئذٍ حولت البوذية مركز جاذبيتها ببساطة نحو الغرب. وأخذت تزدهر في الهند الشمالية الغربية وتتخذ أشكالاً جديدة. وفي القرنين الثاني والأول قبل الميلاد، تدفق السوريون واليونان وسكان سيثيا[1] إلى البنجاب، وإذا جعلوا من أنفسهم سادته، فقد صاروا قادة الفكر في ثقافة يونانية – خراسانية نشطة. وكان اهتداء ملكهم مناندر Menander إلى البوذية (أو مِلِنْدا Milindu حسب اللهجات المحلية) قد وضع المملكة الجديدة في متناول التأثير البوذي، ثم أغار الكوشان Kushen، وهم قبيلة من بدو آسيا الوسطى قريبين من الأتراك، على أفغانستان، والهند الشمالية الغربية واستوعبوا الثقافة اليونانية – الخراسانية وفنونها وجعل ملكهم الأكبر كنيشكا Kanishka عاصمته بيشاور، وبحث في العديد من الأديان، ومنها الزرادشتية، قبل أن يتبنى البوذية. وتهيأ للعالم البوذي أسباباً لاحقة لأن يكون شاكراً أنه قد أعطى موافقته ورعايته الملكية لفن النحت والعمارة البوذي – اليوناني الجميل، فنشأت أشكال فنية عندما استؤجر فنانون يونانيون لتقديم مواهبهم في تزيين الموضوعات البوذية. وكان

---

(1) سيثيا Scythia: اسم يوناني قديم كان يطلق على البلد الواقع على الساحل الشمالي للبحر الأسود (المترجم).

المقصود بما أبدعوه من الأشكال ذات الشَّعر المجعد من البوذوات Buddhas أن تسيطر على الوعي الجمالي للبوذية اللاحقة كلها، حتى البعيدة بعد اليابان.

وكان هنا في الهند الشمالية الغربية أن ازدهرت البوذية المهايانية أولاً[1].

خلال الفترة الواقعة بين القرن الثالث قبل الميلاد، عصر أسوكا، الذي لم تعطنا نقوشه سبباً للاعتقاد بأن النمو الديني للبوذية قد تقدم إلى مسافات بعيدة جداً، والقرن الأول أو الثاني للميلاد، عندما حكم كنيشكا الهند الشمالية الغربية، خلال هذه الفترة فإن المبادئ التي تضمنها المهايانا بدأت بالتكون، وبخاصة بين المشانعليكات Mskangikas، الذين تحدثنا عنهم من قبل. وكان نمواً جديداً بالغ الأهمية وأكثر نجوعاً في جعل البوذية ديانةً عالمية حتى من الخطط التي رسمها أسوكا بمهارة، وذلك أنها حولت فلسفة إنكار العالم في البوذية الباكرة إلى ديانة تقدم المكافآت الأبدية إلى المؤمنين.

الخطوة الأولى: تمجيد غوتاما:

لقد بدأ التغير الديني في الوديعة الأصلية للموروث البوذي في الظهور بسرعة بعد اهتداء كنيشكا (أما هل تمّ ذلك بتشجيع منه أم لا فمسألة فيها نظر) وصار ذلك ملكية عامة، ومن المحال الآن أن نحدد بدقة في أي ترتيب نشأت الأفكار المتنوعة، ولكن العملية اتسعت، وتطورت بعض الموضوعات المنبثقة من قبل في الثرافادا، ويبدو أنها اتبعت مساقاً من هذا القبيل:

---

(1) عندما اتخذ المهايانيون اسمهم (والمهايانا Mahayana تعني «المركبة الكبرى») كانت البوذية القديمة المحافظة قد قبلت اسم الهنايانا Hinayana («المركبة الصغرى») والمركبة «يانَا» Yana تشير إلى معاني النقل كالطوف أو السفينة أو العربة، وإذا استخدم تشبيه عبور النهر تعبيراً عن الخلاص البوذي فالمهايانا هي السفينة الكبرى أو الطوف الأكبر، والهنايانا هي السفينة الصغرى أو الطوف الأصغر، وإلى جانب التراصف المحط بالقدر إلى حد ما في الكبرى والصغرى، الذي يمقته الثرافاديون، يوجد تضمين يشار إليه أحياناً بالكبيرة والصغيرة، فالمهايانا هي الطَّوْف الكبير الذي ينقل كل جماعات المؤمنين، وله ربان مسؤول، والهنايانَا هي الطَّوْاف من أجل النقل الإفرادي واحداً واحداً.

أولاً، كان بوذا غوتاما يقدَّس ويُعبّد بوصفه كائناً إلهياً جاء إلى الأرض بدافع الحنو على البشرية المتألمة. والأسطوريات، المدونة في الـ«جَتَكَا» (زهاء القرن الثاني ق.م) تشرح كيف أصبح الكائن العظيم الذي صار بوذا من خلال الوجودات الكثيرة وفقاً لكل «الكمالات»، ووصل أخيراً إلى مكان في سماء توشيتا Tushita جاء منه إلى الأرض. وكانت هذه التأكيدات حوله هي النتيجة المنطقية لبعض الافتراضات الأولية: 1) أن بوذا كان شخصاً ذا خصائص غير عادية، 2) أننا حين نبحث في تجسده السابق علينا أن نعتقد وفقاً لمبدأ مناسبة الأشياء الذي يَسِمُ عمليات «قانون الكارما»، أنه لا يمكن أن يكون قد جاء من الجحيم أو من المستويات الحيوانية أو البشرية، بل لا فقد جاء من السماء، وقطعاً من سماء توشيتاً، لأنها المكان المقدر للمتأملين الذين يستحقون أعلى التقدير. والمنطق هنا يسير كما يلي:

ما يجب أن يحدث أو ما يجب أن يحدث منطقياً يصبح، في غياب الدليل على العكس، هو ما يحدث فعلياً، وما ترويه الـ«جَتَكا» غير ذلك هو كيف، كما تفهم الأذهان البشرية، ذهب الآلهة إلى سماء توشيتا ليطلبوا إلى الكائن العظيم أن يأتي إلى الأرض؛ وكيف وافق بعد إبداء خمس ملاحظات تتعلّق بصحة الزمان وأين ولمن سيولد؛ وكيف اتخذ شكل فيل أبيض ونزل من السماء؛ وكيف دخل رحم أمه وهي مستلقية تحلم بهذه الحادثة في قصر من الذهب على جبل هيمالايا حملتها إليه ملائكة سريعة من أجل الحبل من دون دنس؛ وكيف أنجبته في آخر الأمر في غيضة مقدّسة بحضور الملائكة – وكل هذا يمكن فهمه بأنه ما يجب منطقياً أن يحدث ولذلك قد حدث[1].

---

(1) يجب أن يلاحظ أن «منطق الإيمان» هذا قد استخدم في الأديان الأخرى: فمثلاً، في الجاينية للقول إن ماهافيرا قد حبل به في رحمين ولذلك كانت له أمان، وفي الزرادشتية لتفسير كيف تأتي لأم زرادشت وهي في الخامسة عشرة من عمرها أن تحبل بالإنسان المتفوق زرادشت؛ وفي عقيدة الروم الكاثوليك لتبرير حبل العذراء من دون دنس ولتبرير ارتفاعها الجسدي إلى السماء. ويعبر «دنز سكوتُس» Duns Scotus عن منطق النشوء العقدي على هذا النحو: «إنه يمكن أن يكون، إنه يجب أن يكون؛ لذلك فإنه يكون».

وكان الجواب عن السؤال المتعلق باسمه قبل نزوله إلى الأرض هو أنه «كان بوديساتفا» Bodhisattva وهذه الكلمة، وهي في البالية بوديساتا Bodhisatta، ترد في النصوص الباكرة نوعاً ما، ولكنها كانت فيها وصفية تماماً، وهي تقتصر على أن تروي ما كان واضحاً كل الوضوح، وهو أنّ غوتاما قبل أن يتنور كان شخصاً مقدراً له أن يتنور، ولكن بعد نمو المذهب المهاياني، كان من شأن هذه الكلمة أن تصنع تاريخاً دينياً، فقد صارت مصطلحاً ذا أهمية عظيمة.

الخطوة الثانية: اكتشاف البوذوات والبوديساتفات الآخرين:

من الممكن أن تكون الخطوة التالية قد حدثت نتيجة التأثير غير المباشر للبرهمانية، التي تلحّ على الواقع خلف الظواهر التي تكشف نفسها مراراً في الحوادث المتكررة، ولعله لأسباب أكثر جوهرية كان المهايانيون شديدي التأكيد على الاعتقاد الذي يبديه كذلك من هم أشدّ محافظة (أي الثرافاديون)، ولكن بصورة أقل بروزاً، وهو أو غوتاما لم يكن البوذا الوحيد، وأنه كان يوجد قبله بوذوات كثيرون. جاء بعضهم إلى الأرض، وظل بعضهم في السماوات، وبعضهم في طريق التشكل، أي بوذوات المستقبل، أو البوديساتفات.

كانت عملية صنع الأسطورة قد أتمت اكتمالها إلى حد ما عندما استدرك المهايانيون أسماء هؤلاء البوذوات الآخرين وتواريخهم وأسماء البوذوات المقبلين. (إن القارئ متحير من دون ريب. كيف يمكن استدراك أسماء هذه الكائنات وتواريخها من دون الوثائق المناسبة والآثار التاريخية الأخرى؟ ولكن في البلدان الشرقية، فإن الذين يؤمنون تماماً بصحة الحدوس والإلهامات والتبصّرات للماضي والمستقبل من خلال الرؤي الغيبية سينظرون إلى هذه المسألة على أنها ريبية عقيمة)[1]. وهكذا أضافت

---

(1) لدى إدوارد كونز Eduard Conze، في كتابه: Buddhism، Its Essence and Development هذا القول: (إن المؤرخ المسيحي أو اللاأدري يرى أن البوذا الإنساني وحده هو الحقيقي إما البوذا الروحي والبوذا السحري فليسا عنده سوى وهمين. ومنظور المؤمن مختلف تماماً. فطبيعة البوذا و«الجسد المجيد للبوذا» [أي البوديساتفا فيه] فيبرزان بمنتهى الوضح، والجسم البشري والوجود التاريخي لبوذا يبدوان مثل خرق قليلة ملقاة على مجده الروحي».

الكتابات المهايانية، في مخطوط سنسكريتي بعد مخطوط، إلى الأتقياء معيناً هائلاً من المعرفة، وصار الكون حتى حدوده الخارجية مشعاً بالكائنات الحانية التي تستطيع مساعدتهم وتريدها. وكان لتخيلاتهم الكثير مما تتغذى عليه. ثم إن الأدعية صارت ممكنة من جديد وظهرت إلى الوجود عبادة غنية ومنمقة، وجرى إمداد الأتقياء بالرسوم الجدارية الملونة والمنحوتات بوصفها أشياء يستعان بها على التقوى، ولم يعد الخلاص أمراً يتحقق بالجهد الذاتي وحده. فكانت الكائنات الإلهية تشترك مع المؤمنين بما تملكه من معين هائل من الحسنات.

وقد ترتب على ذلك شيء كثير. ليس أن المظهر الكلي للبوذية قد تغيّر بالنسبة إلى المؤمن وحسب، وإنما تحسنت حظوظها في الخارج في الوقت ذاته، فالبلدان التي استجابت ببطء للمعتقدات الترفادية قد تبنت المهايانا بشوق، وبما أن المهايانا كانت بطبيعتها قابلة للتوسّع، فقد تبدلت كلما انتقلت؛ والشعوب التي شقت طريقها بينها قد أسهمت في نموها.

ولهذا السبب يحسن أن نرى أين شقت طريقها قبل أن نُجمل مبادئها الكاملة في ذروة نموها.

3- انتشار البوذية في البلدان الشمالية

الصين:

يصعب كثيراً ضغط البوذية الصينية في فقرات قليلة، وليس بالمستطاع هنا إلا تناول أوسع خلاصاتها.

كانت الصين والهند متواصلتين في عهد مبكر جداً ربما يرجع إلى القرن الثالث ق.م. ووجد النشاط العسكري والتجاري سبيلاً عبر البحر والطريق البرية على السواء من خلال آسيا الوسطى، ولكن غلب على طول الرحلة ومشقتها أن جعلا الاتصال قليلاً ومختصراً. ومن الصعب تحديد كم كان معروفاً في الصين أكثر من اسم بوذا في حكايات المسافرين عنه وعن تعاليمه قبل عهد الإمبراطور منغ تي Ming Ti (58 – 75م) من سلالة هان المتأخرة.

وربما كانت المعرفة ليست بقليلة. وقد روى المؤرخون الصينيون القدماء أنه قبل أن يحكم منغ تي بنحو ست سنوات صار مهتماً بالبوذية اهتماماً نشيطاً، لأنه قد رأى في أحد أحلامه صورة ذهبية للبوذا تطير في غرفته، والرأس فيها يتوهّج مثل الشمس. ووفقاً للحكاية القديمة، التي من المحتمل جداً أن تكون مجرد حكاية بطولية، فقد أرسل اثني عشر مبعوثاً خاصاً إلى الهند للإتيان بمعرفة أدق عن تعاليم «المبارك». وأحضر المبعوثون معهم في عودتهم مكتبة من الكتب المقدّسة، وتماثيل لبوذا، وما كان الأهم هو راهبان بوذيان، مفعمان بالحماسة التبشيرية. ويقال إن الراهبين أنزلا حملهما من الكتب المقدّسة عن صهوة جوادهما، ودخلا الدير الذي شيَّده الإمبراطور لهما، وشرعا في ترجمة الكتابات المقدّسة التي بحوزتهما إلى اللغة الصينية. إن أحداثاً مثل هذه قد حدثت، ولكن ربما ليس في هذا الحين وليس بإلحاح من الإمبراطور. وسيكون اعتقادنا قائماً على أساس أسلم حين نعتقد أن منغ تي، قد سمح سنة /65م/ بنصب تمثال لبوذا وبانتشار العبادة البوذية، من دون أن يكون هو نفسه موالياً لـ«المبارك».

ولكن البوذية تقدّمت قليلاً في ذلك الحين وكانت تبدو في صيغتها الثرافاديا غريبة على المزاج والموروث الصيني. فلا يمكن التوفيق بين الرهبانية والمثال الصيني في الإخلاص للحياة العائلية أو حبهم للحياة وتفاؤلهم. وعلاوةً، فإن الصينين كانوا أناساً يعيشون على الاكتفاء الذاتي، وكانوا عمليين، وحتى ماديين، وكان على المزاج التأملي والصوفي للبوذية أن يثبت قرابته للصوفية الصنية المحلية (الطاوية) قبل أن تأسرهم بأي إغراء، كان من الواجب أولاً إطلاعهم على القيمة الحياتية لطبيعة العالم العابرة، وعدم واقعية النشاط الدنيوي، وفناء الذات، والحاجة إلى الخلاص من شقاء الوجود، وإنه لمأثور يستند إلى أساس متين هو أنه في إبان حكم سلالتي هان Han (206ق.م -8م و23-320م) كانت المعارضة العائلية للرهبنة تصل إلى حد الإدانة العامة لدخول الصينيين في الأديرة.

على أن موقف الفتور هذا قد انقشع، ولعدة أسباب. ففي أثناء فترة آل

هان، كانت الصين متّحدة وفي وسعها أن تنذر نفسها لتبني على الأرض مجتمعاً إقطاعياً أو كونفوشياً مثالياً، ولكن سلالة هان المتأخرة قد اضمحلت أخيراً في أعقاب الاضطراب الذي نشأت عنه «الممالك الثلاث» (220 – 380م) وفي غضون القرون الثلاثة التالية فإن قبائل آسيا الوسطى البدوية، التي كانت تنتظر خلف «السور العظيم»، قد فتحت الصين بأعداد كبيرة، محدثة بذلك انقساماً وشقاء كبيرين. وبحث العلماء والمفكرين عبثاً عن علامات عودة عامة إلى الإرادة الصينية القديمة لجعل هذا العالم مكاناً سعيداً لسكنى أسرة إنسانية مرتّبة ومنسجمة، وفي انخذال همتهم الشديد، تحول الكثير منهم عن المذهب الإنساني المتفائل في الكونفوشية إلى التعزيات الصوفية وسكينة العودة إلى الطبيعة في الطاويّة، وتملكهم ازدراء غير صينيّ للدنيا. وصوروا على أتم التهيّؤ للبوذية. وبالفعل، هناك دليل على أنه حتى في زمن سلالة هان كان الطاويون قد أظهروا اهتماماً بالبوذية لأنه بدا لهم أن فيها أوجه شبه مع وجهة نظرهم، وشعر الكثيرون بالاهتمام نفسه لأن الدنيا كما عرفوها قد أوصلتهم إلى انعدام الأمل، إن لم يكن إلى اليأس الفعلي.

وكان هذا السبب، السلبي نوعاً ما، لنجاح البوذية في النهاية في الصين قد ضاهاه سبب إيجابي: هو التألق المحق لشكل متقدّم من التفكير المكتشَف في النصوص البوذية، والدقة الفكرية، والإحكام المنطقي، والعمق الذي لم يسبق له مثيل في الفكر الصيني في ذلك الزمان وانجذب المفكرون إليه بعمق.

إلا أن الناس العاديين كانوا مستعدّين للبوذية أيضاً، وكان هنالك مهاينيون بين البدو الذين اقتحموا الصين عبر أثلام «السور العظيم». وقد أحضروا للجماهير مجموعة من المبادئ الدينية، وكان المبشّرون المهايانيون يواصلون الدخول إلى الصين من الهند مباشرة، ومكنتهم عقيدتهم المرنة من الاعتراف بمشروعية الحاجات وأنماط التفكير الصينية. ومكنهم التشديد على الورع البَنَوي الموجود في البوذية نفسها من وضع هذه الفضيلة بحذاء

المحافظة على حرمة الحياة الحيوانية، والإمساك عن المسكرات، وبقية «الوصايا الخمس» في المنظمة الرهبانية البوذية. وبالفعل، أخذوا يقولون إنه لتنفيذه واجب الورع البَنَوي، على الأبناء أن يضيفوا إلى طقوسهم التقليدية صلوات القدّاس للموتى، على سبيل جعل نصيب أسلافهم أسعد. وهنا بدا التصور البليغ للرهبان البوذيين، الذين متحوا من التصوّرات الهندية لما بعد الحياة، يُعرف عن نفسه، وقد كان في حياة الصينيين وفكرهم على السواء افتقار إلى تقديم الصور الجذَّابة عما بعد الحياة، وهذا يفسّر جزئياً لماذا أخذت البوذية في القرن الرابع تمارس أوسع إغراء شعبي. وهذا لا يعني أن الكونفوشية والطاوية قد أزيحتا كلياً. بل مجرد أن البوذية قد فازت بمكان إلى جوارهما. (يمكن للمرء فعلاً، وفي وقت واحد أن يكونن كونفوشياً ينشد الصلاح الداخلي وانسجام الأسرة، وطاوياً متفاهماً مع السيرورات الطبيعية الخارجية؛ وبوذياً هادفاً إلى الأمان بعد الموت.و كانت الأديان الثلاثة تبدو متتامَّة).

وكانت الصين الشمالية هي الأولى في الاستجابة، حيث امتزج الدم الصيني بدم الغزاة «الهمج» إلى حد كبير، وحيث كانت الثقافة الصينية القديمة متقلقلة ومهتزة. وكانت الصين الجنوبية هي الأبطأ في الاستسلام. ففيها ظلّت الكونفوشية سلطة باقية، وحتى الطاويين كانوا باردين تجاهها. ولكن في مآل الأمر برزت فجأة في كل أنحاء البلد الأديرة، وتكاثرت المعابد الضخمة المليئة بمختلف بوذوات العقيدة المهايانية، وانقسم المفكرون إلى مدارس كثيرة في الفكر البوذي تستحق تفحّصنا اللاحق.

وكان عدد أتباع الجماعات البوذية المتنوعة كبيراً، وظل كبيراً، في حين اعتلت سلالات وسقطت. وفي بعض الأحيان، كان من شأن إمبراطور كونفوشي صارم أو طاوي شديد أن يقوم بالاضطهاد واسع الانتشار وكان من هؤلاء «وو تسونغ» Wu Tsung من سلالة تانغ T'ang الذي دمر سنة /845م/ خمسة وأربعين ألفاً من الأبنية البوذية، وذوّب عشرات الألوف من صور البوذا، وأعاد أكثر من أربعمائة ألف راهب وراهبة وخادم معبد إلى حياة الدنيا. إلا أن الأباطرة

المتسامحين كانوا يعقبون على الدوام الأباطرة المعادين للبوذية، وعلى الأقل كان يتمّ التعويض عن الأذى المادي[1]. وهكذا تسير قصة ألف سنة.

وفي أثناء هذه المدة الطويلة، أثبتت البوذية أنها تمتلك قدرات على الشفاء تلفت النظر بعد كل انتكاسة تمر بها. وفي وقت قصير للغاية ازدهرت معابدها وأديرتها مرة أخرى، مانحةً للرهبان والأتباع غير الكهنوتيين الكثير للإيمانِ والعمل. وفي الحكايات الصينية كتلك الرواية القروسطية «شي هوان تشوان» التي ترجمتها بيرل بك بعنوان «كل البشر إخوة» يجد أحد المحاربين الأشواس وهو «لي تشي شن» أن هذه هي المسألة، فعندما يبحث عن ملاذ له في معبد سيانغ كوو Siang kuo، يحوّله رئيسه إلى أحد الأديرة ليخدم فيه بوصفه قائماً بشؤون بستان الخضار، فيحتجّ بشدة، ولكن الراهب الذي يستقبل الضيوف يقول:

«استمعْ إليّ، بين ظهرانينا كل كاهن عامل له واجبه ومكانه. وأنا، الذي هو الراهب المستقبل، لا أعمل شيئاً إلا استقبال الضيوف وما شاكل ذلك. وتلك الأمكنة التي ليس فيها إلا القليل من العمل ليس من السهل الوصول إليها. ورئيس المعبد، ورئيس الكهنة، وحافظ القصور، هؤلاء جميعاً يهتمون بنفقات المعبد، إنك قد جئت الآن إلى هنا فكيف يمكن أن ترغب فجأة في أن تصبح أحد هذه الشخصيات الرفيعة؟ وحافظ الحسابات والثروة والمخازن، وحافظ القاعات الخاصة، وحافظ الآلهة العلويين، وحافظ حدائق الأزهار، وكل هؤلاء يودّون وظائف، وهي لكهنةٍ من ذوي المنزلة المتوسّطة، ثم هناك

(1) أما الأذى الروحي فمسألة أخرى والانحسار البطيء للبوذية عند صعود الكونفوشية الجديدة في حكم سلالة سونغ Sung وما بعدها قد أدى إلى الانحدار الروحي، وقبل جيل، مضى وعلى الرغم من أن أتباع البوذية الرسميين في الصين قد يصل عددهم إلى /250/ مليون نسمة وأن الإحياء البوذي قد كان له تأثير ما في الصين الوسطى، فكان يبدو أن البوذية قد فقدت الكثير من القوة التي امتلكتها فيما مضى واليوم تتضاءل قوتها من جديد، ومن بعض الوجوه لأن الشيوعيين يعارضونها إيديولوجياً.

من يهتمون بالمعبد البرجي، والشخص الذي يعاين الطعام والمطابخ، والشخص الذي يهتم بالشاي، والمسؤول عن المراحيض - وهذه كلها أمكنة لكهنة من رتبة أدنى قليلاً. وأنت، مثلاً أيها الأخ الكاهن، إذا قمت بشؤون بساتين الخضار جيداً، سوف ترتقي إلى حافظ للمعبد البرجي، وبعد سنة من الخدمة الجيدة في ذلك المكان ستصبح حافظ مكان الاستحمام، وبعد سنة أخرى فقط قد تصبح رئيس المعبد».

فقال لو تشي شن: «إذا كان الأمر كذلك وهناك سبيل إلى الارتقاء، فسأذهب غداً».

هنا نحصل على نظرة عجلى ونادرة إلى البنية المعقّدة لمؤسسة بوذية كبيرة، هي المعبد وأديرته التابعة له، في زمن قد أصبح الآن ماضياً.

كوريا:

لقد تبع دخول البوذية إلى كوريا دخولها إلى الصين. وكانت كوريا في ذلك الحين منقسمة إلى ثلاث دول مستقلّة، لا تتجاوز الثقافة فيها الأرواحية كثيراً. وعندما عَبَر راهب بوذي اسمه «سُندو» Sundo إلى كوريا بتشجيع من حاكم دَوَيْلة بوذي في الصين الشمالية ومعه صور بوذا، والكتب المقدّسة، مفعماً بالحماسة التبشيرية الشديدة، فإن الدول الكورية الثلاث قد تبنت الدين الجديد وما يصحبه من الثقافة بصورة لافتة للنظر. وفي منتصف القرن السادس كان ملك الدولة الجنوبية يرسل الدعاة والصور والكتب إلى إمبراطور اليابان.

اليابان:

حدث في العام /552م/ أن تلقّى «كيمّي» Kimmei، إمبراطور اليابان، من نظيره الكوري بالإضافة إلى العطاء المالي صورة لبوذا مطليّة بالذهب، وبعض الكتابات المقدّسة، وبعض الأعلام والمظلات، ورسالة تتعلّق بالعقيدة البوذية المتفوقة والصعبة، التي زُعم أنها سوف تسبّب حظاً سعيداً لا يُحَدُّ ولا يُقدَّر ـ أو عقاباً مؤلماً ـ وقد تُحوّل الإنسان إلى بوذا (أي إلى إنسان يمتلك التنوّر bodhi).

ومن المحتمل أن هذا الزعم لم يؤثر في الإمبراطور كما أثرت العبارة الإضافية وهي أنه من أقصى الهند، مروراً بالصين، وحتى كوريا، قد حظيت العقيدة بالقبول التبجيلي، فذلكم ما أثّر في الإمبراطور. ولعله قد اعتقد أنه يوجد قدر للدين أكبر مما يبدو على السطح بوجود راهب صيني في «ياماتو» كان يمارسه بهدوء في معبده الذي بناه بنفسه في السنوات الثلاثين الأخيرة. وعلى أية حال، تروي القصة القديمة أن الإمبراطور قد تباحث في الأمر مع أعضاء مجلسه. وقد كان بعضهم متأثرين ولكنهم حذرين مثله؛ وكان غيرهم معارضين صراحةً للدين الجديد، يملؤهم الاعتقاد الورع بأن الـ«كامي»، آلهة اليابان المحليين، سوف يغضبون وتبع القليلون رئيس الوزراء، زعيم عشيرة «سوغا» Soga في اقتراحه القيام بخطوات إيجابية؛ ولكن الإمبراطور اتخذ جانب الحذر ومرّر صورة البوذا الذهبية على رئيس عشيرة الـ«سوغا» ليختبرها على أسرته، ويرى هل سيعترض الـ«كامي». وعندما تفشّى وباء بين الناس ظُنّ أن ال«كامي» قد اعترضوا، فأُلقيت الصورة الذهبية في إحدى الأقنية، وانقضى استحسان الإمبراطور للبوذية ولم يعد من الممكن أن يستعاد.

وبعد وفاة الإمبراطور، أرسل الملك سفارة أخرى ضمّت، إلى جانب الكهنة والكتب المقدّسة التي يبلغ عددها المائتين، راهبة تصنع الصور، ومهندساً معمارياً للمعابد. ومن قبيل المجاملة سُمح للسفارة بإشادة معبد لاستعمالها الخاص، ومرة أخرى أيّدت عشيرة «سوغا» الرأي القائل بأن الدين الجديد يجب أن يخضع لاختبار عادل. ولكنْ، تفشّى وباء مرة أخرى. وإذا صدّقنا الحكاية القديمة، فإن صور بوذا قد وجدت مستقرّها مرّة أخرى في قعر إحدى الأقنية. ونظر جميعهم نظرة قاتمة إلى البوذية. ولكن في هذه المرة نشأت حيرة، فقد استمر الوباء! فتقدّم رئيس عشيرة الـ«سوغا» بحجّة تستثير التفكير هي أنه ليس الـ«كامي» هم الذين غضبوا، وإلا لكان الوباء قد انتهى – بل صور بوذا، التي استاءت من برودة استقبالها وقررت السلطات الحذرة أن تترك الأمور تسير حيث شاءت.

والانطباع الذي تخلّفه هذه الحكاية يقتضي بعض التصحيح والإتمام. فبالنسبة إلى زعماء العشيرة والطبقة الأرستقراطية في القصر كانت البوذية جذّابة لعدة أسباب. كانت لديها وفرة من الكتب المقدّسة، والمكتوبة بالشارات الكتابية الصينية التي كانت اليابانية قد تبنتّها على نطاق واسع. وهذه الكتب المقدّسة (التي تحتاج إلى التفسير لا إلى الترجمة، إذ كان اليابانيون قد تعلّموا أن يلفظوا كل شارة صينية بلفظ الكلمة اليابانية المقابلة لها) قد أثارت المخيّلة كثيراً بمجالها الكوني، وصورها الرمزية الغنية، واستخداماتها المثيرة في الشَّعيرة والسحر والفن. وكانت الحاجات الإنسانية الخاصة تتم تلبيتُها كذلك بالتعزيات البوذية ذات الإشباع العاطفي: إنها كُتب مقدّسة مع الفهم الصريح أن فيها تأثيرات سحرية شافية، وطقوس جنازات مهيبة وجميلة، ومراسم فخمة من أجل الموتى، وإحراق للجثث وحفظ الرماد، ونصوص مقدّسة ودعوات لراحة روح الراحل يتلوها كاهن في الـ«بوتسودان» butsudan («مذبح البوذا») في البيت (أو القصر) الذي يزيّنه لوح خشبي تذكاري منقوش عليه اسم الميت (وهو عموماً «الاسم السماوي» الذي يعلنه الكاهن).

وفي الوقت الذي وصل فيه الإمبراطور التالي إلى العرش، كانت البوذية قد حقّقت تقدّماً فعلياً، وفي الواقع، فإن الإمبراطور، على الرغم من المعارضة العسكرية والكهنوتية والإقليمية، كان ينظر إلى البوذية باستحسان، ومع البعثات التبشيرية البوذية الوافدة باستمرار، بدأت رياح التغيير تهب، وفي العام /558م/، عندما اعتلت الإمبراطورة سوكو Suko العرش، صار ابن أخيها شوتوكو تايشي shotoku Taishi وصياً على العرش وهو بوذي شديد الحماسة، فأرسل إلى الصين فرقاً من الباحثين لإحضار ما أمكن من المعرفة الكاملة سواء بالبوذية أو نظام الحكم الصيني، وبنى المعبد البوذي العامّ الأول في اليابان ونظمّ المدرسة الرهبانية الأولى. ولتقديم الأمثلة على الروح الإنسانية الخيّرة في المهايانّا، بنى مشفى، وصيدلية عامة، وملجأ، وتبرّع الزعماء البوذيون الآخرون بمأوى للفقراء، وترع للري، وبساتين للأشجار المثمرة، ومرافئ، وسفن عبّارة، وأحواض كبيرة، وطرق ممهّدة. وبرهن الدين الجديد أنه جيد لا للفرد وحسب، بل للمجتمع بأسره.

وعندما فازت البوذية بموالاة القصر لها، أخذت تنزل بتمهّل إلى الناس العاديين ونشأت مدارس أو طوائف متنوّعة برعاية صينية إلى حد كبير، وحين نتحدث عن الشنتو في فصل لاحق سوف نرى كيف أصبح سواد الشعب بوذياً وعلى الأقلّ بصورة جزئية. وقد كان من الممارسة الشائعة قروناً بالنسبة إلى الفرد أن يكون شنتوياً صالحاً، وبوذياً صالحاً وكونفوشياً صالحاً، وكل ذلك في وقت واحد[1].

التيبت ومنغوليا:

كانت البوذية متأخرة في القدوم إلى التيبت ومنغوليا. وقد أنشأت نفسها بشكل مختلف كثيراً عن الثرافادا وحتى عن المهايانّا، كما يفهمان عموماً، بحيث صارت تدعى بأسماء أخرى. وعلى الرغم من أن التيبتيين يفضّلون أن يُطلق على ديانتهم «البوذية التيبتية»، فإنه يطلق عليها أحياناً اسم «اللامية» Lamaism، لبروز «اللامات» فيها، ولكن هذا الأمر مضلّل. والأسماء الأخرى التي تطلق عليها تشير إلى ممارساتها أو معتقداتها. وهكذا فقد يطلق عليها «المانترايانا» («مركبات المانترات» أو «الكلمات المقدّسة» التي تعكس صفتها السحرية)، أو التترايانا Tantrayana التي تشير إلى صلتها بالهندوسية التترية)، أو ما يظلّ الأفضل وهو الـ«فَجْرايانَا» Vajrayana («مركبة الصاعقة»، التي تعكس لاهوتها الجريء). ويسبب قدومها المتأخرّ، وتاريخها الغريب، ومعتقداتها الأغرب، فإننا سنفرد لها حيزاً خاصاً فيما بعد.

(1) إجمالاً، عبّرت الشنتوية عن العرفان بالجميل والولاء للتراث القومي والعائلي، ووفرّت الكونفوشية نظاماً أخلاقياً يتعلّق بالحاضر، واهتمت البوذية بالمستقبل (الحياة القادمة)، ومهما يكن، فإن هذا التعميم يجب تقيده بالقول إن الشنتوية اليوم تحتوي على عبادة الأرواح الكثيرة في الطبيعة والمجتمع تلك التي طالما كرّمتها الروابط القومية والعائلية، وتحتوي على تمجيد البوذوات والبوديساتفات الذين يؤثّرون في الحاضر.

انحدار البوذية في الهند:

من الغريب إلى حد كاف أن المنحنى الصاعد للمهايانا في الصين واليابان قد قابله منحنى هابط بسرعة في الهند. ولعل هذا هو الموضع المناسب لملاحظة الواقعة المريعة، وهي أن البوذية قد انحدرت في الهند باطراد بعد القرن السابع الميلادي. وكان الحاج الصيني ها – هسين Ha – Hsien، الذي زار الهند من /405/ إلى /411م/، قد لاحظ بابتهاج الوضع المزدهر للأديرة الهنايانيّة والمهايانيّة على السواء. ولكن حين جاء مواطنه هسوان تشوانغ Hsuan Chuang (629 – 645م) إلى الهند بعد قرنين كان الانحدار قد دبّ بسرعة. وقد يعزى جانب من الانحدار إلى الغزوات الضارية التي شنتها قبائل الهون البيضاء على الهند الشمالية في القرن السادس، وهي غارات أدّت إلى نهب الأديرة البوذية وتخريبها وإلى تفكيك نظام القيادة البوذية.

على أن الضعف المجلوب من الخارج لم يكن يضارعه إلا الضعف الداخلي المقيم منذ مدة طويلة: فقد كانت البوذية تتوقعّ أن يقوم الناس غير الكهنوتيين بتغذية الرهبان ومساعدتهم ولكنها لم تقدّم إليهم بالمقابل الطقوس التي تغطي كل مناحي الحياة والتي كان البرهمانيون على أتم الاستعداد لتأديتها - طقوس الولادة والموت، وبينهما طقوس لكل الحوادث المبشّرة أو المنذرة التي تكون موضع تحبيذ أو قلق عميق بالنسبة إلى القرى والبيوت والأفراد. ولعل مما شكل تهديداً للبوذية بوصفها حركة مستقلة. أنّ أتباع «فيشنو» Vishnu قد تبنّوا، ربما منذ أوائل القرن الرابع الميلادي، فكرة أن بوذا هو التجسيد التاسع لـ«فيشنو».

وكان الأخطر من كل ذلك هو انحدار الطاقة الفكرية الإبداعية في البوذية نفسها، وحلّت النكبة النهائية للبوذية في القرن الثاني عشر، ففي العام 1197، قام المسلمون، الذين دخلوا الهند قبل أربعة قرون، بغزوٍ آخر معاقل البوذية. وما بقي من البوذية مكسورة الخاطر في «مَغْدَهَا» قد تم استئصاله تقريباً. ولم يبق إلا القليلون من أتباع «المبارك» متمسّكين بالعقيدة بصورة خفيّة، إلا ما كان من المؤمنين في سفوح جبال همالايا، وقد ظلوا قليلين حتى اليوم، ولو أن أعداداً كبيرة من الطبقات البائسة في

ولاية «ماهاراساشا» Maharasashta قد تحوّلت إلى الديانة البوذية حديثاً بجهود «ب.ر.أمْبدكار» B. R. Ambedkar وهو زعيم من زعماء المنبوذين.

4- إنجيل المهايانا:

ما سر نجاح المهايانَا خارج الهند؟ ليس من العسير العثور على الجواب.

منشئو الخلاص الإلهيون:

كانت المهايانَا تبسط أمام الناس العاديين أنباء سارّة عن وجود أعداد كبيرة من المخلّصين، الحقيقيين والمحتملين، الذين تتركز رغبتهم في شفاء الناس من الآلام أو تخفيفها، وكان ذلك بشيراً ساراً، وكان الإحساس المحض من هؤلاء المخلّصين أفضل هذه التأكيدات، حتى المفكرون كانوا مهتمين بذلك، فبرغم كل شيء، كانوا يفضلون أيضاً الاعتقاد بأن الكون ودود.

ولا ريب أن المتبحرين في المعرفة عندما تفحّصوا هذا التأكيد، وجدوا أن مبادئ البوذية الأصليّة مغروسة فيه ومخبأة كالخيوط ذات الألوان الباهتة في نسيج زاه في النصوص المهايانية. كان غوتاما، بوصفة ساكْيَموني ذا الصوت الذهبي، يخاطب تلامذته في مئات الصفحات، ومع أن الرسالة التي يأتي بها تردّد الصدى لفحوى خطاباته الترفادية ولو بصوت خافت – فإن ما يطرحه ساكْيَموني هو فلسفة وديانة مَهايانيّة. وقد ظهر الانحسار نفسه لموضوعات البوذيّة الأصليّة في العبادة ولاسيما في الطقوس المهايانَية[1].

(1) في المعابد الصينية، مثلاً، كان الأرْهتات Arhats يذكرون ويمجدون بالفعل، ولكنهم كانوا يعاملون كذلك لأنهم ينتمون إلى أبّهة البوذيّة أكثر من أن تكون لهم أية وظيفة دينية ضرورية يؤدّونها.وقد أعطي لثمانية عشر قدّيساً من هؤلاء القديسين الأوائل في البوذية مكان في المعابد الصينية تحت اسم ال«لوهان» Lohan، وكان يتمّ إجلاسهم، في أي اتجاه، على امتداد الجدران الجانبية للمعابد، وكانت اللمسات الفنية التي يضيفها فنانو المعابد إلى مظهرهم تجعلهم عجيبين غربيين تقريباً. ومن الواضح أنهم بشر، وليسوا آلهة، ولم يكن المتعبّدون يرونهم مُخَلّصين وهم هناك لأنهم بعض من صحابة ساكيموني الأصليين، ولأن الكثيرين من الصينيين كانوا يعتقدون أنهم في مكان ما في معافل يتعذّر الوصول إليها من الجبال كانوا بعدُ يقعدون في تأمّل خالد وساجٍ وفطين.

وقد زعم معظم المهايانيين أن البوذا كان يعلّم «سراً» أنه ليس على الإنسان أن يخلّص نفسه؛ فهو يمكن أن يحصل على المساعدة.

ومنشئو الخلاص في المهايانَا من ثلاثة أنواع، وموضوعين في مراتب. وهم بوذات المنوتشي Manuchi Buddhas، والبوديساتفات Bodhisattvas، والبوذوات الديانيين Dhiani Buddhas، فالبوذوات المنوشيون هم المخلصون الذين ظهروا، مثل غوتاما، على الأرض في الماضي بوصفهم بشراً، ووصلوا إلى التنوّر، وأشاروا إلى الناس بإتباع السبيل القويم في الحياة، ثم انقضى واجبهم، وحققّوا النرفانا، وهم في الدرجة الأولى معلّمون، ولا يمكن أن تصل إليهم الابتهالات بعد ذلك.

لم تكن النصوص الترفادية المقدّسة تعترف إلا بكائنين من نوع البوديساتفا هما غوتاما قبل التنوّر ومايتريا Maitreya، ولكن البوديساتفات في الشكل الكامل للمهايانَة جماعة كبيرة قد تكون غير معدودة من الكائنات فائقة الطبيعة التي تسمع الابتهالات وتأتي لمساعدة الناس بهمة ونشاط. وقد كانت الرؤية الشعبية الشائقة للبودهيساتفات، ولاسيما في الصين واليابان، هي أنهم كائنات نذرت نفسها قبل وجودات كثيرة لتصير بوذوات وعاشت منذ ذلك الحين على نحو تكسب فيه مَعيناً يكاد لا ينضب من الحسنات. وهذه الحسنات كبيرة جداً بحيث تستطيع بيسر أن تصل إلى منزلة البوذوات وتنتقل إلى النرفانا، ولكنها كائنات حانية؛ فهي لما تتمتع به من المحبة والشفقة على البشرية المتألّمة، تؤجّل دخولها في النرفانا وتحوّل حسنتها، إذا دعت الحاجة، إلى الذين ينادونها في الدعاء أو تمنحهم أفكارها الورعة، وهي تقعد في السماوات متبوّئة العرش، وتنظر إلى الأسفل صوب المحتاجين، وفي بعض الأحيان، وهي في حالة الشفقة الخلاصيّة، تنزل إلى الأرض في هيئة ملائكة الإسعاف لتأدية فِعال الرحمة.

ونحن في هذا الحيز الضيق لا نستطيع إلا تقديم وصف موجز لمن هم الأكثر شعبية بينهم، لقد تمّ ذكر مايتريا، البوذا القادم (المعروف في الصين باسم ميلو ـ فو Milo - Fo). وكان يُمَجّد في بادئ الأمر في الهند ثم في كل أنحاء العالم المهاياني. وتسفر صوره عن الاحترام الشديد الذي كان ينظر به إليه على

الدوام، ولكن من الغريب القول إن عبادته لم تكن شديدة الحماسة، كما هي في حالة بعض البوديساتفات الآخرين، وربما يكون الإيمان بأنه سيصير البوذا القادم قد أحدث الشعور بأنه، أو لابد أنه، يوفّر حسنته لسيرورته الدنيوية ولا يستطيع أن يمنحها. فالتفت الناس إلى الآخرين، أمثال «مَنْجو سوري» Manjusuri (وبالصينية ونْ ـ يو Wen - yu)، و«أفالوكيتِسفارَا» Avaloktesvara (كوان ـ يين Kwan - yin). والأول هو واحد من أوائل ابتكارات الماهايانا. وهو البوديساتفيا الذي يساعد من يودون أن يعرفوا ويتبعوا القانون البوذي (الدارما Dharma). ولهذا فهو يتمثل في شخصية تليق بالأمراء، يحمل بالإضافة إلى سيفه (ليقطع الجهل) كتاباً (يصف كمالات الحكمة العشرة). وعلى مقربة من صورته تظهر غالباً صورة بوديساتفا آخر، هو «سَمَنْبَهنْدَرَا» Samanbahandra (بو ـ هين Bu Hien)، الذي يجلب السعادة لمن يتبعه ويغذي فيهم لطفهم الكوني. ولكن الأكثر شعبية فيما يتعلق به وبتحوّلاته هو «أفالوكيتِسْفارَا» Avalokitesvara، أو «السيد أفالوكيتَا». وكما يبدو أن اسمه يتضمن (ومن المحتمل أنه يعني السيد الذي ينظر إلى هذا العصر من علٍ)، فإنه لديه اهتماماً خاصاً بالناس في الزمن الحاليّ، إنه التجسيد الشخصي للحنوّ القدسي الذي يكلأ كل الذين يسكون العالم برعايته. ويقال إنه قد جاء إلى الأرض أكثر من ثلاثمائة مرة في هيئة إنسان، وفي إحدى المرات بوصفه حصاناً أعجوبياً لينقذ الذين ينادونه وهم في خطر عظيم. وهم يصرف لا المصائب المعنوية كالغيظ، والحماقة، والشهوة وحسب، بل كذلك الآلام والكوارث المادية، كالدمار، أو السلب، أو الموت العنيف، وهو يهب الأطفال للنساء اللواتي يتوسّلن إليه. وصورته تمثّله في العادة وهو في لباس أمير عظيم، يعتمر برأسه عمرة عالية، ويحمل بيده اليسرى زهرة لوتس حمراء (وأحد أسمائه الأخرى هو «بَدْمَباني» Padmapani، أي حامل اللوتس بيده)، ويمدّ يده اليمنى بحركة تعبيرية لطيفة. وفي مرات كثيرة يتمّ إظهاره قاعداً على زهرة لوتس ضخمة، ويدعى، بورع شعري، «الجوهرة في اللوتس». وفي بعض الأحيان تعطى له أربعة أذرع، أو أكثر وكلّها محملة بالهدايا للناس، وهو يجثو على ركبتيه أحياناً؛ ووضعيّاته الجسمية كثيرة.

وسنرى في القسم الخاص بـ«البوذية في التيبت» أن أفالوكيتا Avalokita في التيبت تصحبه زوجة، هي إحدى البراجينات prajinas، ولكنه في الصين يصحبه «متحول» تاريخه غامض، فقد غيّر جنسه وصار كوان ـ يين Kuan - Yin، ذات الشعبية الهائلة، إلهة الرحمة، التي تشبه مكانتها عند الصينيين واليابانيين مكانة مريم العذراء عند الروم الكاثوليك، ومواقفها هي بالضبط مواقف أفالوكيتا في الهند، مع إضافة دفء الإحساس الأمومي الشبيه بما ينبعث من صورة السيدة مريم، وصورها التي أغدق عليها النحاتون أرفع صنوف الفن، تظهرها في كل أنواع الهيئة اللطيفة والوسيمة. وهي موجودة كلها في الصين، وكوريا (حيث تدعى كوام ـ أوم Koam – Eum)، وفي اليابان (حيث تعدّل اسمها أكثر فصار كوانمون Kwanmon). وهي كثيراً ما يتمّ إظهارها قاعدة على زهرة لوتس أو واقفة عليها، أو تمتطي السحاب أو تنساب على موجة من أمواج البحر، وكثيراً ما تحمل على ذراعيها طفلاً، لأنها هكذا تعطي لعابداتها النساء، وقد تضع على رأسها تاجاً ركبت عليه صورة مصغرة للبوذا أميتابْها Amitabha Buddha، سيد الفردوس الغربي، الذي تأخذ إليه أولئك المؤمنين بها، كذلك فقد يتم إظهارها من دون زينة.

ومن البوديستاتفات الآخرين يجب أن نذكر كشيتيغاربها Kshitgarbha الذي يدعى في الصين، «تي ـ تسانغ» Ti - Tsang، وفي اليابان «جيزو» Jizo، وهو يحتلّ رتبة عالية في التقدير الشعبي، والسبب الأساسي لذلك هو أنه بإشارة من الأقارب والأصدقاء الحزانى، ينزل إلى التلال، وينجي المتألّمين ويرفعهم إلى السماء. وفي تجسّداته السابقة صار امرأة مرتين، مما يفسر لطفه الدائب ورحمته الرقيقة واهتمامه بمساعدة النساء وهنّ في مضض ولادة الطفل. وإذ أُقِرّ له بميزة الوجود في أماكن كثيرة في وقت واحد فإنه يضاعف بذلك قدرته على المساعدة، وقد أعلن الصينيون أنه يوجد ستة منه، فواحد لكل مستوى من مستويات الحياة الستة في الكون، وفي اليابان، كان جيزو متماثلاً مع إله الحرب عند الشنتو Shinto، وهو «هاتشيمان» Hachiman؛ فيتمثل راكباً متن حصان، يقود مركب الحرب، وقد أصبح الأثير عند الجنود

اليابانيين، ولكنه كان كذلك الصديق المحبوب للأطفال، وفي علاقته بهم كان يظهر في هيئة راهب بسيط صادق.

وتتألف الفئة الثالثة من الكائنات المخلّصة من البوذوات الديانيين، ويختلف هؤلاء البوذوات التأمليون عن البوديساتفات في أنهم حققوا بوذويتهم تماماً، ولكنهم يقفون في صنف مختلف كذلك عن بوذوات المنوشي في أنهم لم يحققوا بوذويّتهم في الشكل البشري وهم يسكنون في السماوات، وفي الفاصلة الزمنية غير المحدودة بين الزمن الحاضر والدخول النهائي المؤجَّل عن قصد في النرفانا. يسعفون حاجات الناس بنشاط، كما فعل غوتاما بين تتوّره ووفاته. ويدل اسمهم ضمناً على أنهم بوذوات التأمل (ديانة)، وتنقل صورهم الانطباع بالتأمل العميق والهدوء، وفي حين أن البوديساتفات لهم هيئة الأمراء ويرتدون الثياب الفاخرة، ويزدانون بالذهب والجواهر، ليرمزوا إلى دورهم الفعّال في خدمة العالم، فإن البوذوات الديانيين يقعدون أو يقفون وهم يرتدون ثياب الرهبان البسيطة، وأيديهم مشدودة إلى أحضانهم في «المودْرات» Mudras أو الأوضاع الراسخة، وأعينهم تتجه إلى الأسفل، وابتسامة هادئة تثير ملامحهم الرصينة والساكنة.

وإذا أخذنا العالم المهاياني كله في الحسبان، وجدنا أن البوذوات الديانيين الثلاثة الأساسيين «فايروكانا» Vairocana، و«بْهاسياجيا غورو» Bhasiajiaguru، و«أميتابها» Amitabha، وهم ليسوا إلا عدداً قليلاً من كثيرين، والأول هو البوذا الشمسي، الذي تربطه وظائفه بـ«ميثرا» Mithra الفارسي، وب«سافيتار» Savtar الفيدي [نسبةً إلى الفيدا Veda]، وبأبولو المعبود في حوض البحر الأبيض المتوسط. وهو بوذا له الأهمية الأولى في «جاوة». وفي اليابان اعُتبرت آلهة الشمس الشنتوية «أماتيراسو» Ameterasu تجلياً له. والثاني هو بوذا الشفاء، وله أتباع كثيرون في التيبت والصين واليابان، ولكن أميتابْها (المعروف عند الصينيين باسم أو ـ مي ـ تو O - mi - to وعند الكوريين واليابانيين باسم أميدا Amida) هو أحد آلهة آسيا، وقد كان فيما مضى راهباً، نذر نفسه قبل دهور لا تحصى أن يصير بوديساتفا، وارتفع إلى رتبته

الحالية، وهو الآن يشرف على الفردوس الغربي، الذي أوجده، ويسمى «سُكْهافَتي» Sukhavati، أو أرض النعيم، ويُعرف عموماً بـ«الأرض الطاهرة». ولأنه السيد العطوف لهذه السماء السعيدة في ريعها الغربي ويقبل إليه كل الذين يتضرعون غليه وهم مؤمنون به، فقد فاق تقدير العوامّ له في الصين واليابان تقديرهم حتى لـ«ساكْيَموني»، غوتاما المبجَّل. ولب المسألة هو هذا: في حين يلبي البوديساتفات الحاجة الحالية، فإن «أميتابْها» يضمن النعيم المقبل. إن الإنسان التقي، العاجز عن التشبه بساكيموني في مساعدة النفس أو في اكتساب الحسنة التي ادّخرها البوديساتفات والأرهتات، يتجه إلى أميتابها وينال الحسنة التي تتحول إليه من ذخر الكائن العظيم. وتعتقد بعض الطوائف الصينية واليابانية أن نعمة «أو - مي - تو» تُسبغ بالتمام على كل شخص يقتصر على تكرار اسمه المقدّس. وتقول رسالة مقروءة في الصين واليابان. وعنوانها «وصف أرض النعيم»، بوضوح إن الإيمان بـ«أميتابْها»، وبقطع النظر تماماً عن الأفعال والأعمال الفاضلة، كافٍ وحده للوصول إلى الخلاص. وتعلن:

لا تولد الكائنات في الفردوس الغربي بوصفها مثوية ونتيجة للفعال الحميدة في الحياة الحالية هذه. لا، إن كل الرجال أو النساء الذين حملوا في أذهانهم اسم «اميتايوس» Amitayus[1] ليلةً أو ليلتين أو ثلاثاً أو أربعاً أو خمساً أو ستاً أو سبعاً، فإنهم حين تحضرهم الوفاة، سيقف أميتايوس أمامهم في ساعة الموت، وسيغادرون هذه الحياة بأذهان هادئة، وبعد الموت سوف يولدون في الفردوس [أي أرض أميتايوس الطاهرة].

وفي هذا التصوّر يتمّ تجاوز البوذية الأصلية بكاملها.

ولكن ذلك ليس أقل صدقاً بالنسبة إلى كلية المخطّط المهاياني في الخلاص. فلا أحد سينكر أن غوتاما كان يعلم إرادة الخير والحنوّ نحو كل الناس، ولكن هذه التعابير كانت إلى حد ما مجردة من العنصر الشخصي كما

---

(1) هو الشكل النشيط ووشيك الحلول من أشكال «أميتابْها» الذي لا يتزحزج، وكلمة «اميتايوس» تعني «الحياة التي لا تُحدّ» وهي اسم بديل لـ«أميتابْها» (النور الذي لا يُحد).

اقتضت فلسفته في الحياة. وإلى أبعد حد ممكن، وكما لاحظنا من قبل، فقد تمّ جعل الحب حبَّ كل شخص، وليس حب «أي» شخص، ولم يكن كسب الحسنة منسيّاً في أي وقت ـ على الأقل نظرياً. ولكن البوذية المهايانية في تصورها لشخصية البوديساتفات والبوذوات الديانيين، فإنها تجلّ الإيثارية الخالصة وتجعلها المبدأ الأسمى في المجال الأخلاقي. وبإلحاحها على تعبيرها بالكائنات فائقة الطبيعة التي تجيب الدعوات، فقد اتجهت مباشرة إلى جهة مضادة لتعليم غوتاما أن على الإنسان ألاّ يقوم بالدعاء بل أن يبذل الجهود لشيء مُجدٍ حقاً ـ هو تخليص نفسه.

ويدرك المهايانيون صراحةً هذه المبارحة للتعليم البوذي الباكر، ولكن لديهم الاعتقاد بأن البوذا كان يعلّم عدة أنواع من المذهب، اعتماداً على طبيعة السامعين: فأجمل للضعفاء والأنانيين النهج الثماني لدرب الأَرْهت؛ أما بالنسبة إلى من هم من ذوي الفهم الأكبر وقوة الشخصية فقد أبلغهم مثال البوديساتفا الحاني والإيثاري، وهذه الصيغة من تعليم غوتاما قد تمكن المهايانيين من أن يهاجموا محتمل أنانية «الهنايانيين» الذين يتهمون بترك العالم لمصيره وهم ينشدون خلاصهم فردياً، وكل منهم «يجول وحيداً مثل وحيد القرن».

نذر البوديساتفا:

أدى خطّ الفكر البوذي المهاياني الذي أجملناه الآن، في الواقع الفعلي، إلى تعليم لعله أكثر التعاليم البوذية إلهاماً على الإطلاق. ويمكن أن يقال بشيء من الحرج ما يلي: كما أن البوديساتفات، الذين هم الآن إلهيون وقد كانوا فيما مضى بشراً، قد نذروا أنفسهم في ماضٍ بعيد أن يصيروا بوذوات ثم أجّلوا عن محض الإيثارية دخولهم في النِّرفانا بتحويل حسنتهم إلى الآخرين لمساعدة المحتاجين. كذلك فإن أي إنسان في الزمن الحاضر، سواء أكان رجلاً أم امرأة، يمكن، إذا أراد أو أرادت، أن يقوم بنذر نفسه فيما يتصل بالمستقبل، فكل شخص هو بوذا محتمل وعليه الآن أن ينذر نفسه ليكون بوديساتفا. قد يكون المدة الضرورية لتحقيق ذلك طويلة جداً، ولكن الإحساس الحقيقي لا يحتاج إلى إلحاح ولا ينتظر شيئاً. وزمن البداية هو الآن.

عندما تطورت المذاهب المهايانية إلى أشكالها الأوفى، صار هذا المثال مفسَّراً ومترابطاً على نحو أوضح، (وكما سنرى بعد قليل) مع خلفية ميتافيزيقية كبيرة، وهناك مراحل مختلفة في سيرة البوديساتفا يمكن تمييزها. وقد ظهرت مجموعة من الكتابات لنقل التوصيات حول كيفية الدخول في المراحل الأوّلية. ووفقاً لكتيّب من القرن السابع يدعى «بوديكاريلفاتارا» Bodhicaryavatara، فإن المراحل الأوّلية يمكن أن يدخلها كل فرد يشعر بالفرح في أعمال الخير لكل الكائنات الحية ويودّ أن يبذل نفسه لزيادة مثل هذا الخير وإن شخصاً له هذه الجلبة يمكن عندئذٍ أن يدعو البوذوات لمساعدته على اكتساب التنوّر — لا لكي يعبرُ إلى النرفانا، بل بالأحرى ليمكن له أن يمن بالخير على كل الكائنات الحيّة. ومن أجل هذه الغاية يلتمس من البوذوات أن تؤجّل دخوله في النرفانا حتى يساعد كل الكائنات الحية.

وفي آسيا الشرقية يرتقي الرهبان البوذيون عبر درجات متتابعة من الرَّسامة تبلغ ذروتها في درجة البوديساتفا، ومما له دلالته المهمة أن الدرجة التي تسبق الدرجة الأخيرة مباشرة هي درجة الأَرْهت، ويظهر نظام الدرجات هذا بوضوح كيف تشعر المهايانا بأنها قد تخطّت المثُل الأخلاقية للتَرَفادة، لأن المهايانيين يرون أن بوذا قد صنّف الحنّو فوق خلاص الذات.

5- الفلسفات الدينية المهايانية:

إن ما كانت رسالة الخلاص تعنيه للناس هو ما كانت تعنيه للمفكرين والصوفيين وهي أنها فلسفة عميقة ودقيقة. كانت شديدة التفسير لكل شيء إلى حدّ أن أسْرها للأذهان التي صدّقتها لا يقلّ عن إبهاجها لها.

المدارس:

تم إنجاز جُلّ التفلسف البوذي في الهند. لقد جاء الفلاسفة الثرافاديون (الهنايانيّون) أولاً ووفروا المصطلحات والمسائل التي بدأ بها الفلاسفة المهايانيون فيما بعد. وكما رأينا من قبل، فإنه بعد انقسام الحركة البوذية إلى

«سْتْهَفيرافاديين» و«ماشاسنفيكيين» ظهر المزيد من الانقسامات الفرعية. والطوائف الست التي نشأت عن الأخيرة لن تؤخذ بالحسبان هنا إلا للقول بأن هذه الطوائف قد هيأت السبيل للمهايانا بتأكيد أنه، ما دام الإدراك الحسي مليئاً بالأوهام (تضلّله «المايا» Maya أو الوهم الباطل). والحقيقة لا تنتمي إلى هذا العالم، فقد كان لبوذا التاريخي «إبداعاً سحرياً» أو «جسماً طيفياً» من بوذا العلوي الخالد المتمثل رمزياً بأنه حي في السماوات.

ولم يكن الستهفيرافاديون مستعدّين كثيراً للشك بواقع الأحداث الدنيوية؛ ووجدوا أن المركبات البدنية والذهنية (الدارمات) حقيقية وتعمل في المجال الأرضي، وما يدعى «الذوات» و«الموضوعات المدركة في العالم تتحلّل إليها؛ إنها «أمور جوهرية»، ولو أنها تظهر، وتؤدي وظيفتها مدة من الزمن، وتختفي. ولكن لم يكن غرض الستهفيرافاديين تأكيد الواقعية الفلسفية بمقدار ما كان الإصرار على أن المرء يجب ألا يصبح شديد الارتباط بالذوات والموضوعات الأخرى، ما دامت تتألف حقاً من عناصر جوهرية غير شخصية يجب عدم التعلّق بها انفعالياً. وعلى المرء أن يقطع «الروابط» التي تربطه بالذوات والموضوعات بإدراك أنها مجرد «مجموعات» من العناصر المتبدّلة، مثل سْكنْدهات المرء.

وسمحت بعض الطوائف الستهفيرافادية الفرعية للواقعية أن تذهب بها إلى أبعد من ذلك. وفي القرن الرابع قبل الميلاد كان الـ«بُدْغالافاديون» Pudgalavadims (الشخصانيون) قائمين أنه يوجد في كل فرد حي شخصٌ شبه دائم (بدغالا Pudgala) قابل للفناء في النهاية، ليس متماثلاً مع الـ«سْكَنْدهات» Skandhas التي لديه وليس مختلفاً عنها، ولديه وعي لـ(يعرف) ويتناسخ في حالة شقاء من جسم إلى جسم حتى يصل إلى الانحلال في النرفانا. وفي النقاش الذي تلا ذلك، كانت طائفة فرعية أخرى، هي طائفة السرفستيفاديين Sarvastivadins، قائمة، بعد قرن، أنه توجد لا الحوادث الحالية وحسب بل كذلك الحوادث الماضية والمستقبلية (الناجمة عن الدرمات ومجموعاتها)

بصورة متزامنة، وفي جملة ذلك الوقائع غير المشروطة والفضاء، والوقائع غير المفهومة، والنرفانا، وأنكرت الطوائف المعارضة، ذلك بشدة على أساس أن بعض هذه الأفكار ذاتية، لا موضوعية، وأن هذا الطرح يشدد على «نزعة أبدية» هي في كليتها مهرطقة.

وعندما جاءت المهايانة إلى الوجود في القرن الأول قبل الميلاد، بدأ عهد جديد من التفلسف حيث شهدت القرون الخمسة انهماك الفلاسفة الهندوس والجاينيين مع البوذيين فيما كان في الواقع العهد التنظيمي الكبير في الفكر الهندي.

وفي القرن الثاني للميلاد نظّم نَغَارجونا Nagorjuna المدرسة المتوسطة (مدهَيمايكا Madhyamaika)، التي تأسّست على التأملات السابقة، واتخذت نقطة الانطلاق لها من تعليم غوتاما بأن ما يعتقد عموماً بأنه الذات أو الأنا ليس إلا تجميعاً فضفاضاً لسْكَندهات دائمة التبدّل. وكان أتباع بوذا الأوائل قد استنتجوا أن هذا التحليل للشخصية البشرية يصدق على كل الموضوعات والوجودات مهما كانت: إن أي شخص على الإطلاق هو مجموعة فضفاضة من «العناصر» المهتزة والمتنقّلة، ويتخذ نغارجونا خطوة جديدة ليقول بصراحة ما رفضه الفلاسفة الترفاديون بوصفهم واقعيين ويعلن من دون تقيّد أن هذه العناصر (الدارمات)، عندما تمتحن بدقة، ليست أكثر من ظواهر ذهنية أو أطياف، وهي «خاوية» ولا توجد في الحقيقة بالطريقة التي نختبرها بها؛ وهي ليست غير اختلاقات من الأذهان الملبّدة بالجهل، وإذا رأى المرء موضوعاً، ولنقل إنساناً، أو حتى البوذا، يسير في الشارع، فإن المرء يختبر في الحقيقة رؤية موضوع كهذا؛ وتعني الخبرة شيئاً ما في التاريخ العقلي للمرء. ولكن الموضوع هو مع ذلك ليس الموضوع المادي الجامد الذي يشعر المرء في أول الأمر أنه كذلك. وهكذا يتمّ إنكار جوهرية العالم الخارجي. «كل شيء فراغ (سونيا Sunya»). والأشياء ليست كما تبدو وهي في الواقع خالية من الصفات المميّزة المعزوّة إليها.

ومهما يكن، لابد من وضع بعض التحديات المهمة، إن ما قُدّمت الحجة له هو الحقيقة المتعالية (بارْمارْثا ـ ساتيا Parmartha - satya)ز ولا يسع إلا الأذهان التي نفضت «الجهل» أن تفهم ذلك. وما دام الذهن والوعي مستمرين في تأدية وظيفتهما على النحو العادي أو المألوف، فإنهما يختبران الحقيقة اليومية أو النسبية (سَمْفْريتي – ساتَيَة Samvrity – satya). وعلى ضوء الحقيقة اليومية لا تبدو الأشياء خاوية بل لها خواصّ وعلاقات تعطيها وجوداً وواقعاً للخبرة. وهذا هو مجال الناقص وغير النقي، الذي يولد فيه الناس وتعاد ولادتهم (مجال سَمْسارا Samsara).

وبالنسبة إلى العقل الذي يتصارع حتى الآن مع الحقيقة النسبية، فإن الشيء الذي يحدث عندما يأتيه التنوّر هو إدراك خواء الأشياء المحسوسة على ضوء الحقيقة المطلقة (بارْمارْثَا – ساثْيَا)[1]. وهذا لا يعني أنه لا يوجد شيء كائناً ما كان. وإذا فسّرنا ذلك على الوجه الصحيح، فإن الفكرة تسير على النحو التالي: إن الذهن المتحرر من أفكار الخبرة اليومية يعرف أن الأشياء خالية من الصفات المنسوبة إليها. والحقيقة التي يجب أن تكون خلف المظاهر والتي تُعرف من قبل وعينا بأنها البوذا، وعالم العبودية والكارما والتناسخ يعجز عنها الوصف. ولأن الحقيقة لا يمكن أن تنسب إليها أية صفات. ففيها لا يوجد «إنتاج، ولا دمار، ولا فناء، ولا استمرار، ولا وحدة، ولا تعدّد، ولا دخول، ولا خروج».

---

(1) مثلاً، في أي فعل ذهني من أفعال الخبرة اليومية يتعامل مع الوصف، يكون الشيء الموصوف، والوصف، والشخص الذي يقوم بالوصف جميعاً خلواً من أية صفات حقيقية قابلة للتحقق إذا تم النظر على ضوء الحقيقة المطلقة، فهذه الأركان الثلاثة للوصف غير موجودة حقاً على النحو الذي يفهم فيه أنها موجودة، ولكن الأطياف لها واقع بوصفها أطيافاً، ويصدق التفكير نفسه على السكون والحركة، أو التناسخ، أو الكارما، أو البوذا نفسه، أو أي شيء ينسب إليه الوعي اليومي صفات مهما كان هذا الشيء.

والسبب الذي يجعل هذه الرؤية تدعى «توسْطية» هو أنها واقعية مقيدة، تتوسّط بين واقعية الفهم المشترك في البوذية الباكرة التي تضفي واقعاً آنياً على الدهرمات بالمعنى المقدَّم آنفاً، والمثالية المقيدة التي ستوصف لاحقاً بوصفها تميّز مدرسة «يوغاكَرة» Yogacara.

وعلاوةً، فالدخول في النرفانا هو دخول في الفراغ، إنه يعني سلخ الصفات عن كل شيء وصيرورة كل ما يظهر من «هنا» فراغاً وصمتاً.

وفي هـذا الفـراغ لا يوجـد شـكل، ولا إدراك حـسي، ولا اسـم، ولا مفهومـات، ولا معرفـة. ولا وجـود لعـين أو أذن، أو جـسم، أو ذهـن؛ ولا ذوق، ولا لمس، أو أشياء، ولا معرفة ولا جهل، ولا قضاء على الجهـل، ولا انحلال ولا موت، ولا حقائق نبيلة أربعاً، ولا توصّل إلى النرفانا.

وكل ما نستطيع أن نعرفه هو أن الحقيقة المطلقة (بارمارثَا - ساتيَا) لا يمكن النطق بها ولا التفكير فيها، لأنها مستثناة من كل نوع من أنواع التحديد الفكري. و«السَّمسارا» (نظام العالم) والنرفانـا كلتاهمـا شـكل للفـراغ الـذي هـو وحـده الحقيقـي في النهايـة. و«السَّمـسارة» و«النرفانـا»همـا كـالبوذا، لا توجـدان ولا تنعدمان، ولا «لا توجدان» ولا «لا تنعدمان». فما دام عالم الخبرة اليومية، بكل ذواته المرتبطة بالعالم والتي تحرّضها الرغبة من جهة، والنرفانا من جهـة ثانيـة، هما طريقتان في النظر إلى الواقع نفسه، وكلاهمـا فـراغ، علـى ضـوء الحقيقـة المتعالية، فلا يكون أي منهما في الحقيقة موضوعاً للرغبـة، فكيـف يكـون مـن المعقول إمكان أن يرغب المرء في الفارغ؟ والبوذي الواعي الذي سيكون من ثّم غير راغب في شيء، وسيجد نفسه عندما يكون في هدأة عدم الرغبة في النرفانـا من دون حتى أن يبذل المحاولة لذلك (أي من دون أن يرغب فيها)!

والاقتراح المدياميكي وهو أن السَّمسارَا والنرفانا كلتاهما مفهومـان ذهنيـان (أي ذاتيان)، قد أدّت إلى السؤال، لماذا ومن أين تنشأ الأفكار؟ فحتى الأوهـام لابد أن يكون لها مصدر أو أساس. ومسألة ماذا يمكن أن يكون هذا المـصدر أو الأساس قد كونّت الشاغل الرئيس لمدرسة يوغاكَرَا.

إن مدرسة يوغاكَرَا (أو المدرسـة المثاليـة)، الـتي أسّـسها «مايترياماثـا» Maitreyamatha وجعلها أخواه «أسانغا» Asanga و«فاسوبَندو» Vasubandu مـشهورة في القـرن الرابـع ابتـدأت مـن حيـث توقفـت مدرسـة مَـدياميكا Madhyamika. فهي ترى مصدر كل الأفكار هـو فِجنانَـا Vijnana (الـوعي)

الذي يرى بوصفه الواقع الأساسي، وهو وحده الحقيقي. والمذهب الذهني أو المثالية يبدو لدى الوهلة الأولى كاملاً. فالذهن أو الوعي هو «تخيّل عدم الواقع» (أبْهوتاباريكالبا Abhutaparikalpa)، وموضوعات تفكيره هي الأفكار فقط. فكيف يفهم الذهن إذن ما تفعله الأذهان الأخرى وليس مجرد ما يروق لها أن تدركه، أي كيف تتشارك العالم اليومي مع الأذهان الاخرى؟ كيف تتعلم عن بوذا وتنشد النرفانا؟ والجواب المباشر هو أنه يوجد حوض ضخم أو مستودع للإدراكات تنضح منه كل الأذهان، أي «الوعي الحافظ لكل شيء»، أو «الوعي الوعائي» (ألايَا ــ فَغنانَا Alaya - Vignana). وهذا «الوعي» هو مخزن كل الأفكار، وهو عقل كلي كوني؛ أي أن الكون «عقل فقط». إنه كالمحيط؛ ويحمل على سطحه الأمواج المتلاطمة والمتلاشية التي هي العالم الظاهري الذي تفهمه مستويات الوعي السبعة الصانعة للوهم - البصر، والسمْع والشمّ، والذوق، واللمس، والتمييز بين ظواهر الكون المتنوّعة، والتمييز بين الذات والموضوع. و«الوعي الوعائي» هو مصدر الظواهر الوهمية التي «تدركها» الأنماط السبعة الأخرى للوعي. (وهو ذاته النمط الثامن للوعي). ولكن الـ«ألايّا ـ فِغنانا»، وإدراكُ النرفانا، أي الضياع في الفراغ أو التحرر باتجاهه[1].

وفي الرسالة الشهيرة المعنونة ب»يقظة الإيمان»، وهي عمل يوغاكاري صيني منسوب خطأ إلى [الشاعر] «أشْفغوشَا» Ashvagosha، يُطلق على الأساس الجوهري للوعي «الهكذائية المطلقة» Absolute Suchness (البْهوتاتاهاتا، «ذلك الذي هو هكذا كما هو»)، وقيل إن الذهن عندما يعيقه الجهل يحاول أن يفهمه ذلك الذي يشكل التعدد الظاهر في العالم الظاهري هو الذي يُنتَج، ولكن «الهكذائية المطلقة» مجردة وساكنة، وهي «وحدة كلية الأشياء».

(1) يبجّل اليوغاكاريون كذلك ال»تْريكايَة» Trikaya أو «الأجساد الثلاثة» للبوذا، وهي صيغة واسعة التأثير. والتريكايَة سوف تُدرس في الموضوع الثاني من القسم التالي.

ومن الضروري القيام بدراسة مدرسة أخرى هي المدرسة ال«تنترية» Tantric. ومع أن التعزيمات والصيغ السحرية الأخرى، مع ما يصاحبها من الممارسات، قد أدّت دوراً صغيراً في النصوص البالية Pali المقدسة، فقد كان لها بروز أكبر فأكبر في البوذية بعد عام /200/ ميلادية، وبلغت حظوتها عند الناس ذروتها في الهند الشمالية في القرن الثامن. ثم وصلت إلى التيبت، حيث صارت بارزة في الـ«فاغريانا» Vagrayana (سيأتي ذكرها لاحقاً).

والمسألة المركزية التي قدّمتها التنترية Tantrasism سواء أكانت هندوسية أم بوذية، هي أن المعرفة العقلية للمدارس، المستخلصة في الكتب، ليست ناجعة في إيقاظ المرء على الإيمان الحقيقي مثل عيش التجارب التي يكتسبها المرء بفضل مرشد روحي قادر على إجراء الممارسات السرية ذات المفعول السحري التي تفضي بالمرء إلى الاحتكاك المباشر مع الحقيقة. والمرء يستطيع أن يعرف الحقيقة معرفة أفضل بخبرته بنفسه، والشكل الأسمى للخبرة الإنسانية هي خبرة التماثل مع الألوهة.

وكما هي الحال في التنترية الهندوسية، فإن الطقوس البوذية تكسر التابو بصورة جريئة؛ ولكن كان فيها تساهل يسير مع دوافع العربدة الطقسية كما كان في الطقوس الهندوسية. ويظلّ الأمل هو تحقيق النصر الروحي. وكان الهدف الأساسي هو الحصول على الاستنارة من خلال السيطرة على الجسد وقدراته النفسية، واستخدام الشكل المعدلّ من «اليوغا الهاثا» yoga Hatha. فوجد كذلك هدف التقابل وجهاً لوجه مع القوى الأوّلية في العالم وتجاوز الرغبات التي تثيرها. كانت الطقوس سرية، ولا يسمح المعلم الروحي (غورو) بالانهماك فيها إلا لمريدين يجري اختيارهم بعناية. وتتضمن الطقوس تشكيل مَندله[1]، وتلاوة الـ«مانثرات» Manthras (المقاطع الشعرية)، وإلقاء الرُّقي التنويمية، والإنشاد، والرقص، وتناول الأطعمة والسوائل المحرّمة (الخمور)، والاتحاد

(1) المندلة عبارة عن دائرة مرسومة تحتوي على وحدات تزيينية نمطية تتجه من محيط الدائرة إلى مركزها، تستخدم للتحديق فيها خلال التأمل الباطني – المترجم.

الجنسي، الذكور بوصفهم أرباباً والإناث (في السادسة عشرة من العمر عموماً ومن الطبقة الاجتماعية الدنيا) في دور الربّات أو الزوجات الإلهيات اللواتي يمثلن البْراغنا Parjna أو التبصّر المقدّس. وكانت الأسماء والهويات الدنيوية تستبدل بها أسماء وهويات إلهية. وكانت الممارسة المستحَسنة هي تأخير الرعشة الجنسية بضبط الأنفاس وقوة الإرادة، لجعل المنيّ يعود إلى جسم الذكر لرفع طاقته الروحية. وكانت «التنترات» Tantras («الكتب التعليمية التي بصف الطقوس») تكتم معناها باستعمال لغة مرمزة تطلِق عليها «كلام الغسق». «كان المني يدعى «الكافور» و«فكر البودي» و«الإكسير»، والأعضاء التناسلية الذكرية والأنثوية تدعى «الصاعقة» و«اللوتس». وكل الأفعال التي ترتبط بها هذه الكلمات خفيةً كانت تباشَر من دون شهوة حسية أو أية أنانية، مع إدراك أنها «خاوية» ومجرد وسائل لتحقيق «الفراغ».

وكان الدور الرفيع يعطى للمقاطع اللفظية، ودوائر المندله، والمقاطع الشعرية (المانثرات) وكانت لفظتا «Om» و«هوم»! تتردّدان باستمرار. و(سنرى أمثلة على ذلك في التيبت) وكانت المندلات إما أن ينفّذها الأشخاص في الطقوس، وإما أن ترسم وتلون على الأرض، وإما أن تُنسَج في الأنسجة، وإما أن تصوَّر على الأسطح المختلفة مع البوذوات، والبوديساتفات، والبشر، والحيوانات، التي تعرض بألوان زاهية وتُجّعل موضوع التأمل المطوّل، على أمل الاتحاد بالألوهة والتحرر من السَّمْسارة.

الحكمة التي تجاوزت (بْراجْنا ـ بارْمِتا):

في هذه الفترة لم تعد الدراسات البوذية تكتب بالباليّة Pali بل بشكل مختلف من أشكال السنسكريتية، التي هي لغة الهند الكلاسيكية. ومنذ بداية العهد المسيحي وعبر السنوات الخمسمائة التالية بدأت في الظهور كتابات هائلة العدد. وكانت باكورة الأمثلة على هذه الكتابات الـ«مَهافاستو» Mahavastu والـ«لاليتافِسْتارَا» Lalitavistara، وهي نصوص عن حياة بوذا مليئة بالمعجزات والعجائب. وبعد ذلك جاء كتاب «بوذا ـ كاريته» Buddha – Carita من تأليف

«أشْفَغوشا» Ashvagosha (زهاء 100 للميلاد)، وهو سيرة شهيرة لبوذا بالشكل الشعري الأسمى. ثم تلا ذلك «لوتس القانون الجديد» (سَدْهارْمَا ـ بُنْدريكا Saddharma Pundarika)، الذي هو أحبُّ الكتب المهايانية، حيث هو مليء بخطابات بوذا المفترضة في «قمة النسر» قرب «بودغايا»؛ والـ«سُكْهافَتي ـ فيوهَة» Sukhavati - Vyuha، وهو وصف مغالى فيه لـ«أرض أميتابْها الطاهرة» وكيفية الوصول إليها، ومجموعة كبيرة من السوترات Sutaras، يبلغ عددها مئة سوتْرة أو أكثر، تعالج مشكلات فلسفة الدين. ومن بين هذه السوتْرات الأخيرة كانت سوتْرات الـ«لانْكافاترا» Lankavatra والـ«سُرانْغَمَا» Surangama هي الأشد تأثيراً.

وهناك زمرة خاصة من هذه الكتابات، منها نص «قاطع الماس» ذو الشهرة الشعبية «فغرا تَشِديكَا» Vagraccedika، الذي يُعرف عموماً باسم «السوتْرة الماسية» هو صنف نموذجي، وشائع باسم سوترات براغنا بارمتا Pargna- Parmita Sutras، وقد سُميت كذلك لأنها «خطابات في الحكمة المتجاوزة» (حسب الترجمة الدقيقة)، أي هي تعاليم متعلّقة بالحكمة المتجاوِزة (براغنا).

وفي هذه المجموعة الأخيرة من الرسائل نقع على استعارة توحي تماماً بما يعنيه مصطلح «بْراغنا ـ بارْمِتا» إنها الاستعارة البوذية الباكرة لاجتياز النهر بالطّوْف أو ركوب المركب للوصول إلى الشاطئ الأبعد (النرفانا). وعلى ضوء هذه الاستعارة من الممكن ترجمة المصطلح بأنه «الحكمة الذاهبة إلى الشاطئ الآخر»[1] وضفة النهر الأقرب هي العالم، المعروف للحواسّ منذ الطفولة. ومنه لا يستطيع المرء أن يتخيّل أبداً ماذا يشبه «الشاطئ الآخر»، البعيد جداً. ولكن المركب يصل، يقوده البوذا، وعندما يركبه المرء (أي يتبنّى البوذية ديانة له) ويبدأ في الاجتياز، فإن الضفّة الأقرب المتراجعة تفقد الواقع تدريجياً ويبدأ

(1) لم يكتب أحد عن هذا بصورة أوضح مما كتبه هاينريش زيمر Heinrich Zimmer في كتاب «فلسفات الهند» p. 475 ff. In The Meridian Paperback Edition ونحن نوصي القارئ، من أجل متعته الخاصة، بقراءة هذا الوصف الوافي والفاتن.

الشاطئ البعيد يتّخذ الشكل. وأخيراً لا يبدو حقيقياً إلا الشاطئ البعيد، وعندما يصل إلى هنالك ويترك خلفه النهر والمركب، فإنهما كذلك يفقدان الواقع كلياً، لأن المرء يكون قد حصل على التحرر النهائي في «الما ورائي العظيم»، الذي هو وحده الحقيقي تماماً. وهكذا فإن النهر وكلتا ضفتيه، وكذلك المركب، والبوذا، وحتى الغاية الإنسانية، التي كانت كلها تخوم النرفانا، تبدو الآن فراغاً وبوصفها مفهومات كانت فيما مضى وسائل مفيدة لبلوغ البْراغنا أو الحكمة المتجاوزة، ولكنها أصبحا خاوية وعديمة الفائدة إلى الأبد.

مثل هذا التفسير نجده مستنداً إلى مقطع شهير في الـ«مَجْهيمَة نيكاية» الباليّة، حيث يسأل البوذا رهبانه:

«ماذا سيكون رأيكم في هذا الإنسان، أهو إنسان ذكي، إذا كان بدافع إقراره بالفضل للطَّوف الذي حمله عبر نهر الأمان فوصل به إلى الشاطئ الآخر، أن يتشبّث به، ويحمله على ظهره، ويتمشّى به مع ثقله؟... ألن يكون الإنسان الذكي من ترك الطَّوف (الذي لم تعد أية فائدة له) لتيار النهر، وسار قُدُماً من دون أن يلتفت إلى الوراء لينظر إليه؟ ... أليس الطَّوْف مجرد وسيلة يجب أن تُرمى وتُهجَر ما إن أدّت الغرض الذي صُنعت من أجله؟... وعلى النحو نفسه فإن مركبة المذهب يجب أن ترمى وتُهجر ما إن يتمّ الوصول إلى الشاطئ الآخر للتنوّر (النرفانا)».

وهناك نقطة أخرى لا بد من إضافتها. ففي النرفانا لا يُنبَذ كل مفهوم بشري عن الحقيقة وحسب؛ بل الذات التجريبية، كما يفكر فيها المرء في الحياة، تُنبَذ أيضاً. تقول أَسْتْسَهَرْسيكا بْراغنا ـ بارْمِتا Astsaharsika Prajna - Parmita على نحو بارع:

«يرحل المتنوّر في «مركبة العبور الكبيرة»؛ ولكن لا يوجد شيء يرحل منه. وينطلق من الكون؛ ولكنه في الحقيقة يبدأ من اللاكمان. وقاربه مجهز بكل الكمالات، ولكنه غير مجهز بأحد. وعلاوةً، لم يرحل أحد أبداً في «مركبة العبور الكبيرة»، ولا أحد سوف يسافر فيها أبداً، ولا يسافر فيها الآن. ولماذا الأمر كذلك؟ لأنه لا أثر للمسافر ولا للهدف الذي يقصده».

التريكايَة أو الجسد الثلاثي:

لن يجد القارئ في تعاليم «البْهوتاتاهاتَا» و«الوعي الوعائي» صعوبة في رؤية التشابه مع التأمل الفيدانتي الهندوسي Vedantic. فهما يشيران إلى المطلق (الفراغ) الذي يشبه في نواح عدة «الآتمان» البرهماني في وحدانية الكون الهندوسية.

ولكن هناك اختلاف يجب أن يعزى في النهاية إلى تأثير سير وشخصية البوذا غوتاما على التأمّل المهاياني. وفي حين يظل مفهوم الآتمان – براهمان في الفكر الفيدانتي عبارة عن المطلق الحيادي الذي لا يصوَّر ولا يتصوّره العقل، فإن الماهية المطلقة أو «الهكذائية» في البوذية المهايانية متماثلة مع نوع من المحبة، وراء، الأشياء التي تنتج البوذوات – ماهية للبوذا التي هي في صميم الكون. وأهمية هذا الاستنتاج بالنسبة إلى الدين واضحة بالتأكيد. لأنه هنا لا يكون البوذوات، بوصفهم تعبيرات عن الوجود أو إسقاطات به، مجرد تعبيرات غير مكترثة أو شاعرة به، بل هم تجلّي المحبة الحانية الخلاصية (كارونا Karuna)، التي تعيد إليها الأذهان الملبّدة بالجهل على امتداد درب محبة البوديساتفا.

إن نتائج المدارس المهايانية هذه يصل إلى ذرى عالية في الفكر الديني. ويمكن أن ينخرط اللاهوت المسيحي والميتافيزيقا البوذية في الحوار على هذا المستوى. ويغدو هذا الأمر أشدّ وضوحاً في مرحلة لاحقة لفكر المدارس المهايانية الميتافيزيقية. ففي محاولة المنظرين المهايانيين ربطَ «الهكذائية المطلقة» بظهور البوذوات والمخلّصين والكائنات المقدّسة الأخرى في العالم الظاهري، أنشؤوا مذهب «الجسد الثلاثي» (التريكايّا Trikata). ووفقاً لهذا المذهب توجد «أجساد» ثلاثة لحقيقة بوذا. الأول هو «جسد البوذا الكوني أو المطلق» (دارماكايا Dharmakaya)؛ والثاني هو «جسد التمتّع عند البوذا» أو «جسد النعيم الروحي» (سَمْبْهوغاكاية Sambhogakaya)؛ والثالث هو «جسد الأشكال الدنيوية لتبدّيات البوذا» «النيرماناكايا Nirmanakaya». ويشير الأول إلى الحقيقة الخالدة لبوذا: التي هي الأساس والمصدر للعالم المعروف والمقدَّم

إلى وعي البوذي المتنور؛ وهو متماثل مع الـ«هكذائية المطلقة»، «الفراغ»، الذي فيه تعيش أو تؤدي وظيفتها «الآلايا ـ فِجنانَا» و«البراغنا» و«النرفانا». وجسد النعيم الروحي هو التبدّي السماوي للـ«دارماكايا»، أو القوة الروحية القادرة على الدخول الخلاصي في التاريخ واتخاذ الاسم والشكل. وجسد الأشكال الأرضية هو التبدّي لجسد النعيم الروحي في المظاهر الأرضية. والمثال الأول هو بوذا التاريخي، غوتاما. الأول غير متميز وغير الشخصي. والثاني متميّز وشخصي، والثالث هو التبدّي الأرضي للثاني. وهذا المذهب، المستمدّ أصلاً من تحليل أهمية بوذا غوتاما، عندما طبّق عليه أصبح إيماناً مرتبطاً به: إن الهكذائية المطلقة أو الفراغ هي قاع الوجود الذي ينبثق منه جسد النعيم الروحي في قوى سماوية مثل «أميتابْها» و«أفالوكيتِسفْارا»، والبوديساتفا الذي كان فيما مضى يقطن في سماء نوشيتا والذي عن حنوّ نزل إلى الأرض ليصبح البوذا التاريخي غوتاما[1]. وعندما أنجزت الرسالة الأرضية للبوذا غوتاما، عاد إلى مصدر كل الوجود، الدارماكايا (النرفانا).

لقد أدى تطبيق هذه المواقف الفلسفية للمهايانا على الإنسان العادي إلى الرؤية القائلة، بما أن الهكذائية المطلقة أو ماهية البوذا (الأرماكائية) تتجلى في كل الأشياء، فإن طبيعة بوذا أو إمكانية بوذا توجد في كل إنسان. فأي إنسان يمكن أن يسلك مسلك بوذا مستقبلي من دون أن يضطر إلى الولادة الجديدة. وقد نَفَذَ تأثير هذا الأمل الكبير إلى كل أنحاء آسيا الشرقية، وهيّجت مفهوماته الضمنية التفاؤلية الطبائع الطموحة للأتقياء بحماسة شديدة.

---

(1) سنرى في القسم السابع أن نصاً سيأتي لاحقاً، وهو تيبتي على ما يبدون كان يرى أن «أميتابْها» هو البوذا السماوي، الذي ابنه الروحي «أفالوكيتسفارَة» إلى الوجود بالبوذا التاريخي غوتاما. ومهما يكن، فيوجد موروث تيبتي محدّد يقول بأن «مهافايروكانا» Mahavairocana، وهو الشخصية المحورية بين البوذوات السماويين الخمسة، قد بعث بالبوذا غوتاما. وعلى أية حال، يبدو أن المبدأ هو أن «سمبهوغاكايَة» في البوذا غوتاما متماثل مع أحد البوذوات السماويين.

6- المدارس الفكرية المهايانية في الصين واليابان:

ستكون دراستنا للتطور الديني للبوذية بعيدة عن الكمال سواء في المدى أو الفائدة إذا لم ندرس، باختصار على الأقل، المدارس والطوائف المهايانية البارزة في الصين واليابان. والصورة عموماً هي هذه: إن ما قدّمه علماء الدين البوذيون التأمليون في الهند بالاقتراح والتوسّع، تابعه الصينيون وطوّروه بوصفة الأساس المنطقي لتمييزاتهم، وتقدَّم اليابانيون، في شوقهم إلى المعرفة، إلى وضع اللمسات الأخيرة على تطويرات الصينيين، مضيفين في السياق دائماً شيئاً من عندهم.

وكان تشكّل المدارس الفكرية المختلفة ناجماً في بعض الأحوال عن المعلّمين الهنود القادمين إلى الصين، ولكن كان الصينيون على الأغلب متأثرين في اختلاف وجهة النظر أساساً بالكتابات المهايانية التي قرؤوها وناقشوها، وهذه الكتابات جاءتهم على شكل الترجمات من الأصول المهايانية أو بوصفها أعمالاً أنتجها الصينيون أنفسهم. وكان من بواكير الترجمات ترجمة الـ«أستسهرسيكا براغنا ـ بارْمِتا»، و«سوترات سُكْهافَتي - فيوهَا». وكانت الترجمة التي لها الأهمية الأولى ترجمة النصّ المهاياني المؤثّر سوتْرا «قاطع الماس» (أو السوترا الماسية) المترجمة في القرن الرابع للميلاد. ثم جاءت بعد ذلك ترجمة «لوتس القانون الجيد» و«يقظة الإيمان». وتدفّقت التأثيرات المهمة الأخرى من الأعمال السنسكريتية المسهَبة المعروفة باسم «سوتْرا أفاتاماسْكَا» Avatammaska Sutra، و«سوتِرا لانْكافاتَرا» Lankavatra Sutra و«الخلاصة الجامعة للمهايانة» من تأليف أَسَنْغَا Asanga، التي ترجمت إلى «سوترا شبكة البراهما»، وهي الكتاب التعليمي الأوسع استخداماً في الحياة الرهبانية. وسوّغت المدارس الفكرية المختلفة مواقفها بإصدار رسائل مثل «ممارسة الدهيانة Dhyana للمبتدئين»، و«سوتْرة الأب السادس» وغيرهما.

وسيكون ثقيل الوطأة على القارئ العادي أن نحاول أن نتقصّى إفرادياً الاختلافات المتنوّعة بين المدارس والطوائف في الصين واليابان. فمن شأن

دراسة كهذه أن تكون بحثاً مفصّلاً وعسير المتابعة، شأن البحث في الاختلافات بين الطوائف البروتستانتية في أوروبا وأمريكا. ولحسن الحظ، يمكن أن نتابع نسقاً آخر، فالاتجاهات الرئيسية بين المدارس البوذية قابلة للتميّز بوضوح، ويمكن أن تَدرس تحت خمسة عناوين.

1- مدرسة الأرض الطاهرة:

إن الغَرَض في مدرسة «الأرض الطاهرة» هو غرض يروق للإنسان العادي، وهو الوصول إلى السماء. والاهتمام الرئيس والغاية النهائية عند بوذيّي «الأرض الطاهرة» هما الفردوس الغربي للبوذا أميتابْها. فبتركيز الاهتمام حصراً على هذا الجانب في المعتقد البوذي يتحقّق تبسيط غير عادي حيث يتم النظر إلى حياة «الأعمال» المجهدة على أنها غير ضرورية، لأن الإيمان الكامل بـ«أميتابْها»، والترديد الورع لاسمه، ولاسيما باستخدام هذه العبارة «نامو أوميتوفو» Namu Omitofo («أهلاً بالبوذا أميتابْها»)، كافيان كل الكفاية، والتأكيد الكلي منصبّ على الإيمان، إذ يُعتقد أن الإيمان مع التواضع كافٍ للخلاص؛ وفي الواقع، فقد كان الصينيون من ذوي الذهن العملي قد أطلقوا على طريق «الأرض الطاهرة» الطريق المختصرة، وهكذا تظهر.

ولكن هذه ليست القصة كلها. فطرق الخلاص الأخرى ليست منبوذة، ولا الدراسة، والتأمل، والأعمال الصالحة، وضبط النفس الصارم، ولا الاعتكاف الرهباني. فكل الطرق صالحة. ولكن ما قالته طوائف «الأرض الطاهرة» إن هذا هو عصر انحطاط، مستشهدة بتعاليم بوذية جليلة، معروضة على أوضح ما يكون في «السوتْرا اللوتسية» أن الدارما النقية أو المذهب النقي تُعرف وتمارَس في القرون الأولى بعد مجيء بوذا: ثم تجيء قرون الدّارْمَا «المتساهلة»، بظهور تعديلات على الحقيقة، وبعد ذلك ينشأ «العهد الخير» للدارما تلبيةً لحاجات العصر الأثيم والمنحطّ. ولذلك ألحّ وعاظ «الأرض الطاهرة» على أن الجماهير تسلك السبيل المتاح لكل الناس. على سبيل «الأرض الطاهرة»، حيث يمكن لهم أن يتّبعوا الدهرمة النقية بعد أن عجزوا عن تحقيقها على الأرض.

وتمثّل مدرسة تشنغ ـ تو Ching T'u (الأرض الطـاهرة) في الـصين وجهـة النظر هذه. وكان مؤسّسها، وهو طاويّ اهتدى إلى البوذية، قـد ظهـر في القـرن الخامس للميلاد. وفي اليابان كان أهم ما يمثل «الأميديّـة Amidism هـمـا طافتـا «جودو ـ شو» Jodo - shu (طائفة الأرض الطاهرة) و«جودو ـ شنْشو» Jodo - Shinshu (طائفة الأرض الطاهرة الحقيقية). وكانت طائفة «الجودو» قد أسّسها في القـرن الثاني عشر باحث ياباني تدرّب في أديرة «تنـداي» Tendai علـى جبـل «هيـاي» Hiei واسمه «غَنكو» (وعُرف بعدئذٍ باسـم هـونين شـونين Honin Shonin، أي «القديس هونين»). وحين كان شاباً بحث عبثاً عن السكينة بواسطة ثلاث مذاهب («المواعظ، والتـأملات، والحكمـة»)، ثم وجـد بعـد ذلـك التنـوّر في إحـدى المكتبات وهو يقرأ في تفسير صيني أميدي الكلمات المطيّبة للخـاطر: «حـسبُك أن تردّد اسم أميتابْها من كل قلبك، سواءٌ أكانت سائراً أم واقفاً، وسـواء أكنـت قاعداً أم مستلقياً: إياك أن تكفّ عن الممارسة لحظةً. هذا هو العمل الذي يفضي إلى الخلاص من دون خذلان». وعلى ذلك قبل أن الخـلاص قـام بفـضل نعمـة إلهية من خلال الإيمان. ويقال، إنه في سـن الـشيخوخة زعـم أنـه بعـد أن قـرأ التفسير الأميدي نسبةً إلى [البوذا أميدا] أخذ يردد: «نـامو أميتـا بوتـسو»! (أهـلاً بالبوذا أميدا) ستين ألف مرة يومياً، وزاد هذا بعدئذٍ ليصل إلى سبعين ألف مرة! وكان هذا هو التعبير الرئيس عن إيمانه، مع أنه كان يبجّل كـذلك البـوذا غوتامـا وينجز الأعمال الصالحة إقراراً بالفضل وقياماً بواجب ديني، عارفاً أنه لا يستطيع أن يحصل على الخلاص: إنما هو هبة من أميدا.

وطائفة جو ـ شين التي أسّسها شنتران شونين Shintran Shonin وهو تلميذ «غنكي»، قد أدخلت بعض الابتكارات اليابانية الجذريـة، ويكـاد لا يكـون لهـا نظير في البوذية، وهي اليوم أوسع الطوائف اليابانية انتشاراً، ولها العـدد الأكـبر من المعابد، والرهبان، والمعلمين، وقد اتخذت الموقف الواثق من أن التواضع (الإحساس بالعجز الإنساني لإحداث الخلاص) والإيمان بمحبة أميـدا همـا في حد ذاتهما علامتان على أن النعمة المخلّصة من ذلك البوذا قد مُنحت، ولـذلك فإن العبارة الأميدية (المضغوطة في اليابان بحيث صارت «نيمو بوتـسو» Nemu Butsu)

يجب ألا تعدّ الشرط المسبّق للخلاص، بل يجب أن يحرّضها الامتنان، لأن أميدا يبحث وينقذ من دون أن يتطلّب الإيمان والأعمال الصالحة أولاً. وفي الواقع، فإن الإيمان هو عمله فقط؛ وهو ينبع من وجود أميدا الروحي في القلب.

ويتحرر كهنة ال«شين» من شرط العزوبية ويسمح لهم بالزواج، وأكل اللحم، والعيش في الدنيا مثل الأشخاص غير الكهنوتيين، ومؤسسات «الشين»، كما هي الحال في الكنائس المسيحية، تعتمد على التبرعات الطوعية، وبما أن الكهنة يستطيعون أن يتزوجوا، وهذا ابتكار يشبه بعض الشيء ما حدث في التيبت. فإن رؤساء الدير وراثيون، وكانت للطبيعة المبتهجة التي تقبل العالم في طائفة «الشين» نتيجة طبيعية، إذ وجدها الأشخاص الكثيرون ديانة شديدة الجاذبية.

2- المدرسة الحدسية، «التشي آن» و«الزن»:

إن غاية المدرسة الحدسية هي التبصّر المباشر، والتنوّر الذي هو من قبيل ما حقّقه غوتاما تحت شجرة البو. ونهج الخلاص هو الديانًا Dhyana، أو التأمل، ولكنه بالفعل لا يتم التوصّل إليه بالتأمّل، بل بالتبصّر أو اليقظة (براجْنا) التي تتبع التأمل، وبالنسبة إلى من لديهم هذه الطريقة في التفكير فإن البحث العلمي، وقراءة الكتب، والاستماع إلى المحاضرات، والقيام بالأعمال الصالحة، وتأدية الشعائر، وما إلى ذلك أمور ليست ذات مزيّة صغيرة في ذاتها وحسب بل وكثيراً ما تكون عائقاً أمام التبصّر الحقيقية لواقع البوذا، فعلى المرء أن يعثر على الخلاص بالنظر الداخلي إلى طبيعته.

وعموماً، فإن طائفتي «التشي آن» Ch an و«الزن» Zen قد قبلتا الشروط التالية بوصفها معيارية:

- النقل الشفوي الخاص من المعلّم إلى التلميذ من خارج الكتب المقدّسة.
- عدم الاعتماد على سلطان الكلمات والحروف.

- الإشارة المباشرة إلى روح الإنسان.

- نظر المرء في طبيعته وبلوغ البوذية.

والصينيون في محاولتهم أن يلفظوا الكلمة السنسكريتية «دْيانَا»، استنبطوا الاسم في لغتهم وقالوا «التشي آن» Ch an. وقيل إن المؤسّس كان باحثاً ومعلّماً هندياً يُدعى «البوديدْارْما» Bodhidharma. وهو شخص غامض، ربما جاء إلى الصين الجنوبية في نهاية القرن الخامس في الزمن الذي اكتسب فيه التأثيرُ المتنامي للبوذية مهتدياً إمبراطورياً، هو الإمبراطور «ووتي» Wu Ti من سلالة «ليانغ» Liang الجنوبية، والحكاية القديمة المثيرة التي يجب أن يُنظر إليها بريبية تاريخية لأن التواريخ غير منسجمة، تقول إن الإمبراطور قد استدعاه. وفي غضون المقابلة سئل المعلم الشهير كم حسنة يمكن الحصول عليها عند تقديم منحة إمبراطورية للمنظمة البوذية ومواصلة ترجمات الكتب المقدّسة. فأجابه الراهب الفظّ، «لا حسنة على الإطلاق»! وتابع قوله لسامعه المصدوم إن المعرفة التي تُجنى من القراءة لا قيمة لها، ولا حسنة تجري من الأعمال الصالحة؛ والتأمل وحده هو الذي يسمح للمرء بالتبصّر المباشر «للفراغ الكبير» في حقيقة البوذا، ووحدها الحقيقة التي تتكشف لفكر المرء عندما يتجه إلى الداخل ويفعّل البوذا في قلبه، هي التي لها أية قيمة، ويقال بعد ذلك إن «بوديدارما» بعد أن رفضه الإمبراطور ذهب إلى الجبل «سو» Su في الصين الجنوبية وقعد متأمّلاً أمام جدار لمدة تسع سنوات.

ومدرسة «تشي آن»، مهما كانت ظروف نشأتها، قد بدأت أولاً بمجرد العيش البسيط والانضباط الذاتي القاسي كتمهيد للتأمل والرؤية الداخلية. وقد وجدت في التقنيات التأمّلية التي كانت قد قدمتها الطاويّة الصينية المحلية تقنيات موحية، وذلك في شكلها الفلسفي والديني. وفي بادئ الأمر أَنِفت من كل الكتب المقدّسة، وكانت فردانية ومعارضة لعبادة الصور والتماثيل بشدة، ونافرة من النظر إلى أن مبدأ بوذا الجوهري («العدم»)، («الفراغ») قابل للتحديد بأي معنى. ولكن بالتدريج أُعيدت الوسائل المساعدة القديمة التي كانت تقدَّم إلى الحياة الدينية إلى سابق عهدها وتمت الاستفادة منها بطريقة معتدلة. ومع ذلك، كان هناك إدراك أن

مثل هذه المساعدات لا يمكن أن تحلّ محل التأمل، ولو أنه قد أظهرت اختلافات متعلقة بطبيعة التأمل ذاته. وهناك أنواع مختلفة. والسؤال الذي نشأ هو هل يجب أن «يقعد المرء ساكناً» في التأمّل، مُسقطاً الآراء الباطلة، من دون أية أهداف أو مشكلات خاصة في ذهنه، ينتظر ويأمل في «البودي» (بالتنوّر التدريجي)، أم على المرء أن يركّز على مشكلة مستعصية بشدة، حتى يستنفد الفكر وينسحب ويحدث «التنوّر المفاجئ»؟ وفي النهاية، بقيت من طوائف التشي آن السبع طائفتان فقط، طائفة «لين ـ تشي» lin - chi وطائفة «تساو - تونغ» Tsao - Tung. الأولى مخصّصة للإجراءات المفاجئة وطرح المشكلات العسيرة المفضية إلى التنوّر الذي يحدث دفعة واحدة، والثانية تلجأ إلى النمو الواسع في الفهم من خلال التعلّم من الكتب والتوجيه المفضيين إلى التنوّر التدريجي. وفي كلتا الحالتين، فإن قابلية التأمّل كانت مطلوبة بحق، ولم يكن المرء بحاجة إلى أن يكون متضلّعاً في التاريخ أو الفلسفة أو خبيراً في الطقوس والمراسم الاحتفالية لبلوغ التنوّر. وكان عمق تبصّر المرء في «قلبه» كل ما هو مطلوب. وعلى سبيل المثال التوضيحي، فإن فقرة في إحدى السير الذاتية في أحد نصوص التشي آن جديرة بالاستشهاد، لأنها تظهر كيف أصبح غلام ريفي أمي، بسبب خصائصه الحدسيّة، الأب السادس ذائع الصيت، هوين ننغ Hun Neng:

كنتُ أبيع الحطب في السوق (في كانتون) في أحد الأيام عندما أمرني أحد زبائني أن أرسل بعضها إلى مخزنه. وعند تسليم البضاعة ودفع ثمنها وجدت عندما خرجتُ رجلاً يتلو إحدى السوتْرات. وما كان سماعي نص هذه السوتْرا أسرع من صيرورتي متنوّراً في الحال. فسألت الرجل عن اسم الكتاب الذي كان يتلوه فقال: إنه «السوتْرا الماسيّة».

فسألته من أين جاء به ولماذا كان يتلو هذه السوتْرا بوجه خاص. فأجاب إنه جاء من دير «تونغ ـ تسان» Tung – Tsan في «وونغموني» Wongmuni؛ وإن رئيس الدير المسؤول قد كان هوانغ ـ يان وهو «الأب الخامس» ولديه ما يقرب من ألف تلميذ يأخذون عنه...

ولابد أنه بفضل ما لديّ من الكارما المتراكمة من الحيوات الماضية قد سمعت عن ذلك. وبعدئذٍ أعطاني أحد الرجال عشرة «تايلات»[1] لإعالة أمي ونصحني أن أذهب إلى «وونغموني» لمقابلة الأب الخامس. وبعد أن قمت بالتدابير اللازمة لإعالة أمي، سافرت إلى وونغموني حيث استغرق وصولي إليها زهاء الثلاثين يوماً.

قدّمتُ واجب الاحترام للأب وسئلتُ من أين جئت وماذا توقّعتُ أن أنال منه. فأجبت إنني من عامة الناسِ في «سُنْ - تَشَو» Sun – Chou في «كوانغ - تو» وقلت، «إنني لا أطلب شيئاً غير البوذوية».

فأجاب الأب: «إذن أنت من أبناء كوانغ – تو، أليس كذلك؟ ومن الواضح أنك تنتمي إلى سكان البلد الأصليين؛ فكيف لك أن تتوقع أن تصبح بوذا؟».

أجبتُ: «مع أنه يوجد أناس شماليون وأناس جنوبيون، فالشمال أو الجنوب لا يُحدث اختلافاً في طبيعة البوذا لديهم. وابن البلد الأصلي لا يختلف عنك إلا جسدياً ولكن ليس هناك اختلاف في طبيعة البوذا لدينا».

إن إجابة هذا الفتى الريفي غير المدرَّب قد كشفت للأب السادس قدرته على الفهم والتبصّر، ومن ثم شرح له الأب «السوتْرة الماسية»، ومع أن الفتى اليافع لم يكن يستطيع القراءة ول الكتابة، فقد تنوّر بشكل كامل وأصبح الأب السادس.

على أن أمثال هؤلاء الأفراد نادرون، ومن المعترف به أن جلّ المبتدئين بحاجة إلى الإرشاد السليم. ومن ثم فإن قراءة السوترات أو النصوص الأساسية، وإعطاء المشكلات المخصَّصة للتأمّل المركّز، والمقترحات العملية المتعلّقة بوضعية الجسم والتنفّس في أثناء التأمّل كانت ملمحاً من ملامح الطوائف التشي آن منذ البداية تقريباً.

---

(1) التايلات Taels مفردتها «التايل» Tael: وحدة نقدية صينية تساوي أوقية من الفضّة الخالصة (المترجم).

وفي اليابان تُعرف مدرسة التشي أن باسم «الزّنْ» (لأن الكلمة الصينية كانت هكذا تلفظ في اليابان). وتأسّست ثلاثة فروع للزن في القرن الثاني عشر، والثالث عشر، والسابع عشر وحظيت بتأثير واسع المدى، ولو أنه هادئ في كل الثقافة اليابانية، وطائفتا الزن اللتان لهما أشدّ الفعالية الآن تستمدان اسميهما من طائفتين صينيتين راسختين: طائفة رينزاي Rinzai (هكذا يسمّى لين ـ تشو - Kin Chu حسب اللفظ الياباني) وطائفة سوتر Soto (من الاسم الصيني تساو - تونغ Tsao - Tung). وقد كانت للزن جاذبيتها لرجال الجيش المتجهّمين الصموتين في اليابان، المصمّمين، على التضحية بالذات، والإخلاص للإمبراطور والبلد بسلامة نيّة. ووراء هذه الدائرة، كان لتأكيد كلا فرعي الزن المنصبّ على البحث الداخلي عن الأساسي في الحياة تأثير محدِّد في الفن الياباني، والأثاث المنزلي، والهندسة المعمارية، وآداب السلوك، ولاسيما في الإعلاء من شأن قلة الكلام وتمالك النفس على أنه من سمات الذوق الرفيع ويبدو أن الفن الياباني الذي لا يضاهى في تنسيق الزهور نتاج ثانوي للزن.

وللنظر الآن إلى بعض التفاصيل[1].

إن الزن هو في الدرجة الأولى محاولة لخبرةٍ (أو تحقيق) الصفة الواحدية للحقيقة حيث «أنا» و«لا أنا» هما واحد («لا اثنين»)؛ فكلاهما جانب من جانبي حقيقة بوذا، ويغدو ذلك واضحاً عندما «يتبصر المرء في طبيعته»، في لحظة «اليقظة».

والتفكير القصدي لن يكفي هنا. فالمرء لا يمكن أن «يفكّر» في نفسه فيصل إلى إدراك أنه لا توجد مثنوية مؤلفة من ذاته ومن العالم، وأن «أنا»

(1) إن ما سيلي هو على الأكثر وفقاً لوجهة نظر طائفة رينزاي في الزن، ما دامت تبدو أشهر الطائفتين مع أن طائفة سوتر لديها عدد أكبر من الأعضاء. وكان أشدّ المدافعين عن مدرسة رينزاي في الزن هو الأستاذ الشهير الراحل «د. ت. سوزوكي» D. T. Suzuki. وقد نشرت مختارات مفيدة من أعماله في كتاب تحت عنوان «بوذية الزن» Zen Buddhism (edited By Wiliam Barrett، Anchor Books).

و«لا أنا» هما بعد التمحيص النهائي ليسا مثنوية، فلابد أن يأتي هـذا الإدراك فجأة بومضة من التبصّر، وهو الأمر الذي يسمى في اليابانية الـساتوري[1]. إذ توجد طريقتان في التعامل مع الطبيعة. إحداهما تقـوم بـالتمييز، والوصـف، والتحليل، وفي متابعتها للغايات العملية تحتال علـى الأمـور مـن الخـارج؛ وهذه الطريقة هي البحث في المفهومات والأفعال التي هي تفريقيـة (مثنويـة) ومضلّلة، والطريقة الأخرى هي تأمل الطبيعة، كما يفعل الطاويّ في الصين، في موقف من يكون في وحدة معها بصورة غير قابلة للتمييز؛ وهذه الطريقـة هي العبور إلى «الحقيقة»، إلى الفراغ (سونيتا)، «الدارماكايا»، العبور المرتبط بأن «على المرء أن يكون صامتاً»، لأن قول أي شيء هـو تطبيـق المفهومـات المضلّلة عليها. وطريقة الزن الأثيرة في قول الشيء نفسه هي تأكيد العكـس؛ وهـو أن المـرء، إذا تكلمنـا علـى الوجـه الـصحيح، لا يعبُـر إلى الحقيقـة (تاثْهَـة Tatha) و«الفـراغ» و«الـدارماكايا» لأن الطبيعـة لیـست «إلا الـذهن الحقيقي للمرء»، ولذلك فإن «الفراغ» هو في الداخل أيضاً.

على أنه توجد في داخل المرء قابلية صنع الوهم التي يمارسها إلى آخر حد كلُّ الذين يقطنون في عالم الحواس ويتشبثون به وكأنه الواقـع كلـه. ولكـن هـذا يعني الخضوع للجهل؛ فالحقيقة بدلاً من ذلك توجد «في القلب». وفي أعمـاق كل شخص توجد طبيعة بوذا (الطبيعة القابلة للتنوّر)، وبتفعيلها يكفُّ المرء عـن التفكير عـن جهـل ويكتـسب البْراغنـا ـ بارْمِتـا، أي الحكمـة الـتي تجـاوزت ـ تجاوزت إلى ما وراء ما هو في الداخل كذلك.

ولكن حتى هذه اللغة ليـست مُرضـية تمامـاً لأتبـاع «التـشي آن» و«الـزن». ويقولون، هناك خطر في التحدّث عن طبيعة البوذا عند المرء أو ما وراء الداخل

(1) «الساتوري» Satori ويدعى في الصينية «وو» Wu تعني حرفياً، اليقظـة والفهـم وحـول هذه المسألة ومسائل أخرى كثيرة في الزن، راجع إريك فروم – د. ت سوزوكي – ريشارد دي مارتينو، «بوذية الزن والتحليل النفسي»، ترجمة محمود منقـذ الهـاشمي، دار أزمنـة، عمان 2006. (المترجم).

وحالة الما وراء وكأنها أمور يمكن أن تُرى بوصفها أشياء أو لها روابط وحدود. إنها، في الواقع، حقيقة بوذا، وهي في حد ذاتها ليست داخلية ولا خارجية، ولا موضوعية ولا ذاتية، وليست أشياء يجب أن يتجاوزها الإدراك (من خلال الساتوري)، أي أن حقيقة البوذا ليست خارج «نفسي» بل هي «أنا نفسي» وأنني «أنا نفسي» لا أقف بصورة مغايرة لـ«ليس أنا نفسي»، لأن حقيقة البوذا تتضمن كليهما في انعدام مثنوية هو في الوقت نفسه، على الأقل بالنسبة إلى الذهن المحدود، هو كل الأشياء ومع ذلك ليس شيئاً. هو مترع بالحياة ومع ذلك فارغ. وهو الذهن نفسه ومع ذلك هو المكان – الفارغ – الشبيه – بالذهن، «أنا نفسي» ومع ذلك متحرر من حدود الذات، بلا شكل وغير مشروط.

ومعلّمو الزن في اليابان يتّبعون أسلافهم التشي آن، في تبنّي طرق متنوّعة في إيقاظ المريدين عندهم من سباتهم الوهمي، ولا سيّما تشبّثهم بالأشياء وبالتالي التفكير بالأسلوب المثنوي. لأن «الحقيقة» لا يمكن معرفتها ما دام يجري التفكير بطريقة تفريقيّة بين ذاتي «و» العالم، بين بوذا «و» «أنا»، وماهية بوذا «بالنسبة» إليّ، والتحدي الأساسي للبوذا «بالنسبة» إليّ، وهلم جرا. لأن كل ذلك «هو» وجود الذا (الدارماكايا). ولكي يتمكّن التلامذة من إدراك طبيعة البوذا فيهم، عليهم أن يكفّوا عن التمييز، والفصل، والتحديد، والتحليل، والوصف؛ وعليهم أن يُمسكوا عن طرح الأسئلة، لأنها في ماهيتها مثنوية وعن مثل هذه الأسئلة لا توجد إجابات. والبليّة هي أن الأسئلة تفصل السائل عن الموضوع الذي يطرح الأسئلة حوله. وإذا ألحّ التلميذ على محاولة التفكير في الأشياء التي في الخارج وظل يطرح الأسئلة، فإن المعلمّ قد يصفعه أو يرفسه، أو يرميه خارجاً. ولعل هذا العمل سوف يُفلّت تمسّكه بالأشياء ويهزُه هزّاً عنيفاً فيخرج عن ميله إلى طرح الأسئلة التفريقية السخيفة؛ وقد يؤدّي حتى إلى صهر كل شيء فجأة في عدم المثنوية فيجعله ذلك يغدو متنوّراً في الحال. وقد تكون الوسيلة الأخرى عند المعلّم في الإجابة عن السؤال بطريقة هرائية تقريباً ثم يطلب إلى التلميذ أن يجعل لها معنى، عارفاً أن ذلك سوف يجعله يعيا وأن عليه أن «يتجاوز» العقل إلى «البصيرة». (وفي الاصطلاحات اليابانية يعني ذلك طرح

«كوان» Koan لمعالجته). ومرة أخرى، قد يروي المعلّم للتلميذ حواراً ملغزاً (يسمّى في اليابانية الموندو Mondo). والمقصود هو أن عليه أن يدرك أن العقل الاستدلالي يضلّل؛ وأن حيرة العقل دلالة على طبيعته المحدودة؛ وأن على المرء أن يتجاوز المفهومات العقلية، إلى البصيرة التي تتخطى الحدود العقلية، والتي تشبه ومض البرق.

فكروا في الكوانات الشهيرة التالية (ومعظمها مصدرها من التشي آن) على أنها تقول بالفعل: «توقفوا عن التشبّث بالأشياء، بما في ذلك الذات؛ أمسكوا عن طرح الأسئلة المثنوية؛ وبدلاً من ذلك، اعرفوا في أنفسكم الفراغ غير المتميّز الذي هو في الوقت ذاته الأساس لكل الوجود المتميز».

أحد الرهبان سأل تونغ ـ شان Tung – Shan، «من هو بوذا»؟

وتلقى الجواب: «ثلاثة مقادير من الكتّان».

وعندما طرح راهب على تشاو ـ تشو Chao-Chou السؤال، «أتوجد في الكلب طبيعة البوذا»؟ أعلن بصوت شبيه بالنباح، «وو! Wu» («لا»).

وطلب أحد الرهبان إلى هوي ـ نِنْغ Hwi-neng أن يكشف سر الزن فسأله بالتالي: «ماذا كان وجهك يشبه قبل أن ينجبك أبواك»؟

وأجاب الراهب العظيم هاكوين Hakuin سائله بالتصفيق بكلتا يديه ثم بالسؤال: «وما نوع الصوت الذي تحدثه يد واحدة»؟

وإليكم نموذجاً عن الموندو:

إن راهباً رأى ياو ـ شان Yao-Shan يتأمل فسأله: «في هذا الوضع الذي لا حَراك فيه بماذا تفكر»؟

- «أفكّر فيما هو وراء التفكير»؟
- «كيف تعكف على التفكير في الذي هو وراء التفكير»؟
- «بفعل عدم التفكير».

توجد عدة نتائج طبيعية لهذا الموقف الذي يؤكّده أصحاب الزن. أولاً، إنهم يجعلون مسألة عدم تعارض الإنسان مع الطبيعة مسألة أساسية، لأنهما تعبيران متشابهان عن واقع بوذا. فرؤية ضفدعة تثب إلى غدير ماء هو الإحساس بالوحدة معها في غوصها، وصيرورة الرائي ضفدعة كذلك في تلك اللحظة. وقد وصف راهب الزن [الشاعر] باشو Basho هذه في إحدى قصائد الهايكو (القصيدة المؤلفة من سبعة عشر مقطعاً لفظياً) التي كتبها والتي يصعب إيجاد مقابل إنجليزي لها.

بركة الماء القديمة

ضفدعة تقفز صوت الماء[1]

وفي الزن، إذا تأمّل المرء في هذه الهايكو أدرك وحدته (عدم مثنويته) أولاً مع غدير الماء، ثم مع الضفدعة، وأخيراً صوت الماء، ومع كل هذه الأشياء معاً. وإحدى مواهب الياباني المدرَّب على الزن هي أنه يستطيع أن يتأمل الأشياء الجميلة - أزهار الكرز، وأشجار الصنوبر، وأزهار الحقل، الجبال - بطريقة تأمّلية تسمح للشيء ومُدركه أن يتعايشا في مجال موحَّد، من خلال غيبوبة جمالية ينتقل فيها الشيء ومُدرِكه من مكانيهما، إن جاز التعبير في اتصالية لا يحدّها زمان، فيأخذ كل منها مكانه بجانب الآخر، كما في منظر طبيعي، ليس من هذا العالم، ولا يوجد إلا في ذهن بوذا.

ولوعي الذهن هذا تأثيرات في الفنون مثيرة للاهتمام. ولنتُخذ مثالاً على ذلك من فن رمي السهام مثلاً، فالمرء لا «يسيطر» على القوس الكبير ويطلق

(1) وهناك قصيدة على النسق نفسه تستكمل التفاصيل التصويرية حول «ضفدعة باشو» من تأليف سِنْغاي Sengai، وهو راهب بوذي.

تحت الجُرف الصخري الغانم، قرب باب المعبد
بين نباتات الربيع المعفّرة بالتراب على البركة،
تقفز ضفدعة إلى الماء، وتُحدث صوتاً!
فيُسقط الشاعر فرشاته، فزعاً.

النشّابة؛ وليس الإنسان والقوس مثنوية، وفي المسعى المشترك تطلق النشّابة نفسها من القوس. وفي طقس تقديم الشاي يتنازل المرء عن نفسه للطقس الجميل المنضبط كأنه في حلم جمالي له أبعاد الأبدية. وللمفارقة، فإن الزن يفصح في الوقت نفسه عن الإحساس بانعدام المثنوية الكوني والاستجابة الجمالية الفورية للواقع الحسي على السواء.

والطريقة التي يحدث بها ذلك هي كما يلي: مع أن الحقيقة واحدة وكل التفاصيل غير قابلة للتمييز في النهاية، فإن هذه التفاصيل يرحَّب بها وتقدَّر في خبرة المرء الفورية بوصفها عناصر في العدة الذهنية للوجود. وهذا المنسجم والجميل يمكن أن يمتع بحق عينَ الفنان أو الشاعر وذهنه، في حين أن القبيح والمحزن والسخيف له كذلك مكان مهم ومناسب في بنية العالم. وبما أن كل الأشياء، وفي جملتها المرء ذاته، هي تعبيرات عابرة عن حقيقة البوذا، يجري الاستمتاع الفوري بكل تنوّعها وتزيّنها، حتى إلى حدّ الحميمية الجمالية ورقّة القلب، من دون أن يتخلّى المرء عن الموقف الأساسي في عدم الارتباط. ويقول اليابانيون، في الزن يصدق القول القديم للتشي آن: في البداية يرى كل امرئ الجبال جبالاً والأشجار أشجاراً، وعندما ينشد المرء أن يصل إلى توافق معها (مثلاً، بوصفها مظاهر حسّية للحقيقة النهائية)، لا تعود الجبال جبالاً والأشجار أشجاراً؛ ولكن عندما يتمّ التوصّل إلى التنوّر أخيراً، تبدو الجبال جبالاً والأشجار أشجاراً من جديد؛ فالذهن المتنوّر يقبل كل مظاهر حقيقة البوذا، فينظر مرة أخرى وبسرور منفتح القلب إلى الطبيعة، نظرة مباشرة وفيها صراحة طفلية كشعراء قصائد الهايكو التالية في قبولهم لموضاعاتهم كأشياء في حد ذاتها:

عندما أسرعت في الدرب إلى الجبل

أية مفاجأة يهفو إليها القلب،

هذه المجموعة من البنفسجات الغضّة

باشو Basho

أأرى زهرة واقعة

تخفق بأوراقها عائدة إلى غصنها؟

آه! إنها فراشة!

موريتاكه Moritake

البدر المكتمل، وتحت الأشجار

ظلال ذات أشكال يا للجمال

بجانبي!

بايشيتسو Baishitsu

وأخيراً، فإن طوائف الزن قد أوجدت تقنية للتأمل شديدة الانضباط وتتطلب الكثير. إنها تدعى الـ«زازن» Zazen وتقتضي فترات معينة من التأمّل. وفي طائفة الزن عند زينزاي، في قاعة مصمَّمة لهذا الغرض، يقعد الرهبان على مساطب طويلة يواجه بعضهم بعضاً مدة تطول ثماني عشرة ساعة يوماً بعد يوم. وتأملاتهم تترافق مع الـ«سَنْزِن» Sanzen، أو المشاورة مع «معلّم» يتصلون به بشكل منتظم. وهذه الطريقة في الانضباط الذاتي العقلي والروحي تروق بشدّة للكثيرين من اليابانيين من ذوي الذهن الرزين، إذا لم نتحدث عن ممتحني الذات من أبناء الغرب، الذين يتجهون إليها على أمل أن تكون وسيلة للتبصّر.

3- المدرسة العقلانية:

يبدو من الواضح أن تخلّص الحدسيين الكامل من العقل على أمل التنوّر هو مذهب معاد للتفكير، وفوق ذلك يتأسّس جوهرياً على الأحوال الشعورية وليس على العقل، بحيث يمكن أن يفهم المرء بسهولة نشوء الطوائف «العقلانية». وفي الصين، حيث كانت تعرف باسم طوائف تيين – تاي، فقد انشقّت بالتدريج عن مدرسة «التشي آن» أو«التأمّل».

وكانت المسألة الأساسية التي أدت إلى نشوئها تدور حول الخيار بين «التنور المفاجئ» بعد جعل العقل خالياً من المحتوى التجريبي، و«التوصل التدريجي إلى التنوّر من خلال دراسة الكتب المقدّسة والممارسة الفلسفية الناضجة للتأمل. وفي القرن السادس كان راهب صيني، يدعى «تشيهي» Chih-I (أوتشيه – كاي Chih-k'ai) قد أقنعه راهب آخر يدعى هويسّو Hui-Ssu أن التأمل يجب أن يتوازن مع الدراسة الجدّية والمطولة لنصوص مثل «السوتْرا اللوتسية». ومن ثم اتّخذ موقفاً حاسماً حول وجهة نظر تشمل الطرفين وتعطي وزناً متساوياً للتأمّل والدراسة. وقد قال، إن الديانة البوذية أكبر من أية مدرسة من مدارسها، وعلى المرء أن يفتح ذهنه ليتبصّر من أكثر مصدر. والتأمل (الديانا) ضروري ولكنه ليس كافياً كل الكفاية للتبصّر وكان يعتقد أن جمع المعرفة من المعلمين والكتب المقدّسة، وتأدية الطقوس والشعائر، وقواعد الدير المنتظمة، كلها أمور قيّمة جداً في التأهّب للرؤية الوَجدية. وبما أن تشيهي أراد العثور على فسحة لكل وجهة نظر أساسية عبرّت عنها البوذية حتى عصره، فقد أنشأ المذهب القائل بأن البوذا (غوتاما) كان يعلّم بطريقة مختلفة في المراحل المختلفة من حياته، وفقاً لفهم سامعيه. كان في بادئ الأمر يعلم معتقدات السوترات الهنايانية، وفي مراحل لاحقة أظهر في صيغ أعمق باطراد، المعتقدات المهايانية، وكان الكشف الأكمل عن الحقيقة الخالدة قد تمّ في وقت قريب من نهاية حياة البوذا وتجسّد في «لوتس القانون الجيد»، النص الأثير في مدرسة تيين ـ تاي T'ien Ta'i . ويظهر البوذا فيه أنه تجلٍ للمبدأ الكوني الذي يسري في الكون بأسره والموجود حتى في أصغر أشيائه. ويختتم تيين – تاي بأن كل الكائنات مهما كانت، يمكن أن تفعّل طبيعة بوذا في داخلها في النهاية وتصبح بوذوات».

وحاولت مدرسة تيين ـ تاي وفقاً لتعاليم مؤسسها (وبالمناسبة فقد استمدت اسمها من الجبل الذي انسحب تشيهي إليه) أن توفق بين الهنايانة المهايانة تحت اسم المثالية الفلسفية لـ«نغارْجونا» Nagarjuna (مدرسة مدايامیکا Madhayamika في الهند). ففي التعليم البوذي تتبين ثلاثة مستويات للحقيقة ـ مستوى للإنسان ذي العقل البسيط الذي يؤمن بالواقع

وقيمة العالم المادي، وآخر لأولئك الذين يسعون بشكل مشوش لعيش حياة روحية، ومستوى ثالث للباحثين عن التبصّر الحدسي من خلال التأمل. وكان الهدف من التعرّف إلى هذه المستويات الثلاثة للحقيقة ودراستها هو التسامح وسعة المعرفة عن تلامذة تيين ـ تاي.

وكانت العلاقة الوراثية بين «التشي آن» والـ«تيين - تاي» في الصين معكوسة في اليابان، حيث جاءت المدرسة العقلانية في الفكر أولاً إلى اليابان (في أوائل القرن الثامن) تحت اسم «تنداي» Tendai ثم تبعها «الزن» بوصفه ثمرتها الحدسية.

ومدرسة «تنداي» مهمة تاريخياً لأن مؤسّسها سايتشو Saicho، الذي صار بعد وفاته معروفاً باسم «دنغيو دايشي» Dengyo Daishi «السيد الذي جلب الرسالة» قد ساعد الإمبراطور كوامّو Kwammu على تأسيس عاصمته الجديدة في كيوتو (هِيان Heian) والاستقلال عن الكهنة البوذيين في العاصمة القديمة نارا الذين أضعفوا سلطته؛ فقد سيطرت الطوائف الست في نارا على القصر إلى حد كادت تخلق «أرض البوذا» بوجود كاهن لديها يغتصب العرش. ولكن أديرة نارَا كانت شديدة التوجه نحو البر الآسيوي الرئيسي إلى حد أنها نادراً ما حادت عن الشروح التي بنت تمييزاتها على أساسها، فطائفة ال«هوسّو» Hosso تركزّ على سوتّرات يوغاَكَرَا، والـ«ريتسو» Ritsu على الـ«فِنايا» Vinaya، والـ«كُوشا» Kusha على الـ«أبهيدارماكوسا» Abhidharmakosa عند «فاسوبندو» Vasubandhu والـ«جويتاو» Joitau على «ساتايا سيّدي» Satayasiddhi (مهاسَنْغيهكا Mahasanghika)، والـ«سَنْرون» Sanron على سوترات «مدايَاميكا» Madhyamika، والـ«كاغو» Kago على سوترات «أفاتاماسكا» Avatamaska. ثم إن سايتشو بعد أن رُسم كاهناً في نارَا غادرها مستاء من المطامح الدنيوية والمواقف غير اليابانية التي وجدها فيها. وكان يتأمل معتكفاً في جبل هياي Hiei مطلاً على الموقع الذي ستبنى عليه العاصمة الجديدة. وصار صديقاً موثوقاً للإمبراطور، الذي أرسله إلى الصين سنة /804/ ليدرس فلسفة تيين ـ تاي ويحظى بالموافقة على إقامة مقر لها على

جبل هياي. وعاد من الصين نصيراً شديد الحماسة لـ«السوترا اللوتسية» بوصفها المدَّونة الوحيدة الكاملة للكلمات التي نطق بها البوذا نفسه. والأهم هو أنه أعطى البوذية منحى قومياً بوضع حركته في خدمة القصر والبلد بوصفها «مركزاً لحماية أرض اليابان العظيمة» (داي نيبّون كوكو Dai Nippon KoKu) ونجح في نشر البوذية بين الناس العاديين بجعلها ديانة يابانية، منفتحة على جميع الناس. وبمرور الزمن أصبح جبل هياي مركز التعليم الأشد تأثيراً في اليابان، بوجود زهاء ثلاثين ألف راهب يتدربّون في ثلاثة آلاف من المعابد وقاعات الدرس المتجمعة هناك. وكان مطلوباً من الرهبان أن يظلوّا معتكفين في جبل هياي اثنتي عشرة سنة قبل أن يغادروه إلى مواقعهم بوصفهم كهنة، أو معلمين، أو موظفين في الدولة.

وكان أن تلقى على جبل هياي مؤسّسو الطوائف الجديدة في القرنين الثاني عشر والثالث عشر («الأرض الطاهرة» و«الزن» و«نيتشيرِن» Nichiren) تدريبهم الأولي ورَسامتهم.

وازدهرت أديرة مهمة كثيرة، مع ما يستتبعها من المعابد، تحت الرعاية المعرفية لطائفة تِنْدي. وظل تأثيرها في اليابان منتشراً، ولو أن العضوية من غير الكهنوت لم تكن كبيرة فيها كما كانت في بعض الطوائف البوذية الأخرى:

4- مدرسة «السر» أو«الكلمة الحقيقة»:

في كل ديانة كان يجري في زمن ما التوكيد على الاسم المنفذ أو الطقس الصوفي. وكان التماس التأثيرات المفيدة تُلتمس بنوع من السحر المقدس الذي يمارس على خلفية المعتقد العقلي ـ مجمع آلهة أو نظرية مؤثرة في نشوء الكون. وقد نشأ اللجوء إلى العبارات والحركات التعبيرية التي تجترح العجائب في الصين في غضون القرن الثامن عند نشوء مدرسة «تشن ين» Chen Yen أو «مدرسة السر». واستمدّت الملامح الأساسية لهذه المدرسة من «تانترية اليد اليمنى الهندية» عن طريق التيبت. وكان موقفها العام فائقاً للطبيعة بقوة. وقد وضعت تأكيدها الأكبر على الاعتماد على مجمع كبير للآلهة من الكائنات

البوذية المخلّصة، من الذكور والإناث[1] على السوء، التي يجري نشدان التماثل معها على أعلى المستويات الدينية، والتي يلتمس معروفها، على أدنى المستويات، من خلال العبارات ذات المفعول، واستخدام رسوم المندالات [رموز الكون]، والحركات التعبيرية، والابتهالات، والطقوس الدينية، التي كان يعتقد أنها تجلب النتائج الجيدة لا محالة. وكان الأشخاص المنقطعون إلى العبادة يؤدّون طقوسهم السرية بمصاحبة الموسيقى وانفجار فرقعات النار، وهم واثقون من توقُعهم أنهم بذلك يحصلون على عون البوذوات على شفاء المرض، وإنقاذ الموتى من جهنم، والتحكّم في الجو، وضمان الصحة والحظّ السعيد، وما إلى ذلك. ولا تزال هذه المدرسة موجودة في الصين، على الرغم من موقف الحكومة غير المؤيد.

وفي اليابان اتُخذت مدرسة «السر» شكلها بوصفها طائفة «شينغون» Shingon، وتسمّى هكذا لأن «تشن ين» (جون يون Jun Yun) كانت تلفظ في اليابانية شينغون. إلا أن أتباعها اليابانيين وسّعوا وجهة نظرها وخفّفوا ملامحها السحرية بدمجهم فيها الاهتمامات العقلية والانتقائية المأخوذة من طائفة التنداي. (وقابلت طائفة التنداي الإطراء بمثله). وهكذا تبيّن أن طائفة الشينغون شاملة ومتعدّدة الجوانب مثل التنداي. وكانت جاذبيتها الشعبية كبيرة. وقد أسّسها في القرن التاسع أحد رجال اليابان العظام، هو «كوكاي» KuKai (وبدّل باسمه اسم «كوبو دايشي» Kobo Daishi، أي «رئيس معلمي الدارما»)، الذي ذهب إلى الصين في السنة التي ذهب إليها سايتشو، ولكنه بدلاً من أن يدرس في أديرة التيين ـ تاي، وقع تحت تأثير معلمي تشن ين. وعاد هذا الشخص التواق والفعال إلى اليابان ليعلم «الكلمة الحقيقة» التي هي أن كل ظواهر الكون، وفي جملتها البشر، هي تجليات لـ«الجسد والصوت والذهن» ـ التي هي وفقاً للتنترات «الأسرار الثلاثة» التي لا يعرفها إلا المتنوّر تماماً بحقيقة ـ الكائن الواحد الكلي

---

(1) ومنها «براجْنا ـ بارْمِتا»، التي تجسدّت آنئذ بوصفها إلهة، مصدر البْراغنا لكل البوذوات، وحتى أماً لهم، وفقاً لرؤية شعبية.

الشمول، وهو بوذا الـدهياني العظـيم (ماهـا ـ Maha) فايروكانـا Vairocana، وهو الشمس العظيمـة (الـتي تُعـرف في اليابانيـة باسـم داينيتـشي Dainnichi). والبوذوات والبوديساتفات الآخرون هم انبثاقات منه، أطـوار مـن طاقتـه «الـتي لا تفنى»، وهي في حالة العمل في الكون. وكـان بـوذا غوتامـا تجلّيـه الأرضـي التاريخي. وهكذا فإن «فايروكانا» (أو داينيتشي) متماثل مع «دارماكايا» الفلاسفة، ولكنه شخصي أكثر من أن يكون غير شخصي، لا\أنه يمتلـك الجسد والـذهن والكـلام، ومتخلّـق في البـوذوات، والبوديـساتفات، والآلهـة، والـشياطين، والبشر، والحيوانات، والنباتات، إذا لم نذكر الأشياء والمواد غير الحية. وكـان كوبو يُعلم أنه بالتأمل، وترديد العبارات الـسحرية، وتأديـة الحركـات التعبيريـة باليدين والأصابع (الاستخدام الباطني للذهن والكلام والجسد حسب الترتيـب) يمكن أن يماثل المرء نفسه مع البوذوات والبوديساتفات.

ويستطيع الإنسان العادي أن يفهم شيئاً ما، ولكن مجرد شيء ما، مـن ذلـك، لأن ذلك لا يبلَّغ إليـه إلا جزئيـاً مـن خـلال مجـازات ورمـوز الطقـس والاحتفـال الشعائري. ولكن يجب تشجيعه (كما يفترض أن شاكيموني كان يُعلّم) علـى محبتـه للمعابد والعبادة، لأنه بدأ ارتقاء سلم الدرجات الروحي العشر وهي:

1- الاستغراق في التفكير في الـدنيوي أي في الغـذاء والجـنس؛ 2- الامتثـال للقواعد الاجتماعية والأخلاقية؛ 3-النجاة عبر رجـاء الـسماء وذلـك مـن الخـوف الطفلي من الجحيم أو من يكون إما شبحاً أو حيواناً بعد الممات؛ 4- إدراك الحقيقة في مذهب أناتّا Anatta وهي أن الأشياء المجتمعة التي تؤدي وظيفتها توصـفها ذاتـاً هي من دون روح أو «أنا» وهي في تحوّل دائم؛ 5- بلوغ مرحلة الراهـب الترفـادي (الهناياني) الذي يقمع رغباتـه بتحديـد أسـبابها والتغلّـب عليهـا؛ 6- الارتفـاع إلى المستوى المهاياني في المشاركة في سـر التحـرر مـع كـل الآخـرين في «أقيـانوس الألـم»؛ 7- التأمل في الجوانب السلبية لما يُسّمى الواقـع المتعـدّد في هـذه الـدنيا، وفراغها وعدمها؛ 8- أن يضع المرء نصب عينيه السبيل الحقيقي إلى الخلاص؛ 9- أن يفهم الحقيقة الجوهرية المتعلّقة بالكون، أي طبيعة بـوذا فيهـا وأن تفهمـه؛ 10- التنوّر من خلال إدراك سر العالم كما يرى من الداخل، أي البوذا في الصميم.

وفي تقديمها لهذا التأليف للاّهوت البوذي بشكل بصري، رسمت طوائف الشينغون مصورَّتين أو مندالتين، كل منهما على شكل دائرتين مركزيّتين أو أكثر. متطابقتين في المركز؛ وفي إحداهما (وتدعى المندالة الماسيّة) يصوَّر فايروكانا قاعداً على زهرة لوتس بيضاء في تأمل عميق، في حين تدور حوله دوائر متسعة من البوذوات والبوديساتفات، وفي الأخرى (مَنْدالة الرحم)، تظهر العناصر المادية الستة للعالم في شكل دائرة مركزية من الآلهة، فيها مجال لآلهة الشنتو اليابانية التقليدية على الحافّة الخارجية. وكان كوبو يعتقد أنه قبل قدوم البوذية كان أبناء الشعب الياباني يفهمون الترسيمة الحقيقة للأشياء بصورة مبهمة ويجسّدون تنصّرهم في آلهة الأسطوريات الشتوية[1] ، الذين يجب لهذا السبب أن نساويهم مع الكائنات البوذية المخلّصة التي يجري تصورّها على نحو أدق وأصحّ. وكان هذا هو إسهام السينغون في تشكيل ال«ريوبو» Ryobo أو الشنتو الممتزج. وعلى العموم فمن خلال جهود الشينغون و «التنداي» كانت الديانتان، البوذية، والشنتو، تمارسان بوصفها ديانة وحيدة في اليابان ألفّ سنة.

وكانت طائفة الشينغون لتقديمها التوفيق المذهبي والطقسي تروق بشدة للأرسقراطية وسواد الناس على السواء. وكان لدى الجماهير إيمان كبير فيما يؤدّيه كهنة الشينغون المضلّعون، الذين كانت صلواتهم المهيبة من أجل الموتى واحتفالاتهم المفصّلة وذات الصفة الطقسية تسحرهم وتعزّيهم بالآمال في العون الخارق للطبيعة. ولم يكن الأشراف أقل ابتهاجاً، لأنهم كانوا يهوون بشكل خاص التعليم القائل بأنه كما أن البوذوات الأزليين لم يستقروا إلى الأبد في التأمل الروحي بل تجلّو في مجال المظاهر المادية، كذلك يمكن أن يخرج الإنسان من التدريب الروحي ويظهر روحانيته في النشاطات في المجال الدنيوي. وهذا ما جعل من الممكن لأعداد من الأشراف الشباب أن تعتكف في أديرة الشينغون لتلقّي التعليم ثم تدخل في الدنيا من جديد لمتابعة المدار النشيط للمعيشة بصفة جنود أو رجال دولة.

---

(1) خصوصاً إلهة الشمس أماتيراسو Ameterasu.

5- المدرسة الاجتماعية ـ السياسية:

إن المدرسة الاجتماعية ـ السياسية، مدرسة «النيتشيرِن» Nichiren، هي تعبير عن البوذية اليابانية فقط وتعكس توجُها سياسياً يابانياً بصفة مميزة. وقد تأسست إبان القرن الثالث عشر الهائج، عندما كان الإمبراطور يتنازع من دون طائل مع سادة الأقاليم (الدايميوات Daimyos) على السيطرة على الأمة ويحتاج إلى دعم ديني أكثر مما كان يلقاه. وجاءه العون من جهة غير متوقّعة. فإن راهباً، اتخذ بعدئذٍ اسم نيتشيرن («الشمس - اللوتس»)، كان يتأمل وهو يتمعن في الشمس على قمة أحد الجبال، حين انكشف له معنى الوحدة بين حقيقة البوذا في الشمس والحقيقة في «لوتس القانون الجيد». وكان قد سبق له أن درس كلاً من «الشينغون»، و«التنداي» في جبل هياي، ولكنه وجد الآن أن هذين النظامين مؤذيان للنفس، جنباً إلى جنب مع تعاليم «الأرض الطاهرة» و«الزن»، وحين استعان بالتحليل المهاياني لـ«الحقيقة» بوصفها جسداً ثلاثياً (تريكايا Trikaya)، انتقد طائفتي «الشينغون» و«الزن» لأنهما حصراً تؤكدان «الدارماكايا»، وطوائف «الأرض الطاهرة» لأنها تركز كثيراً على «السَّمْبهو غَكايّا» Sambhogakaya (وأميدا Amida هو شكل منها). ولذلك عاد إلى غوتاما بوصفه الممثّل الأرضي لـ«النيرمانكايا Nirmanakaya»، حقيقة البوذا الإنساني والتاريخي، وجعل هدفه إحياء البوذية الأصلية، كما فكرّ، بتقديم طائفة قائمة حصراً على معتقدات «السوتْرا اللوتسية». وتحدث بصراحة لا مساومة فيها، معتقداً أنه البوديساتفا الذي سبق الإخبار عنه في الأقسام الأخيرة من «السوتْرا اللوتسية». ورفض بلغة شديدة مجمع البوذوات والبوديساتفات العظام الذي «تم اختراعه» بعد زمن «السوترة اللوتسية» بوصفة أسطورياً ووهمياً. وكان «الأميديون» [نسبة إلى البوذا أميدا] وفردوسهم الغربي المتخيَّل هدفاً لهجومه الخاص. وبدا له أن من علامات عصر الانحطاط أن يهمل الناس مشاغل هذا العالم من أجل السعادة في العالم القادم. وتحدّث بجرأة وغضب نبيّ من أنبياء «العهد القديم» عن شرور عصره، ولا سيما الفساد السياسي الناجم في أعقاب إسقاط سلطة الإمبراطور على أيدي الدايميوات الإقليميين أو السادة الإقطاعيين. وفي إحدى المرات أثار غضباً

شديداً حين تنبأ بأن غازياً أجنبياً سوف يدمّر اليابان لما ارتكبته من آثام، ونفي إلى منطقة نائية بدعوى تهوّره. ولكن هجوم المغول القريب من الظفر على الساحلَ الجنوبي الذي حدث بعد نبوءته بوقت قصير بدا بوضوح تحقيقاً لنبوءته، فأعيد من منفاه للمساعدة على صدّ أي خطر على الأمة.

وحتى هذا اليوم فإن لحسن حال اليابان وروحه القومية أهمية محورية عند طوائف الـ«نيتشيرن». والصفة المميزة المشتركة في أعضائها هي أنهم يؤمنون أنهم يردّدون العبارة المقدّسة «نامو ميوهو رِنْغِو كيو» Namu Myoho Ringo Kyo (المجد للسوترا اللوتسية الرائعة) فإن أرواحهم تصبح متحدة مع البوذا الكوني الخالد وتعيش خبرة الخلاص. وأبرز طوائف النيتشيرِن الثلاث طائفة الـ«سُوكا غاكّاي» Soka Gakkai [أي «جمعية خلق القيم»] المتنامية بسرعة. وهي تحافظ على مجمع معابد مع مقر للرئاسة على سفح جبل فوجي المقدس، مجهّزة بأبنية كبيرة (وأحدها هو أكبر المعابد في العالم)، وهذا المكان يتقاطر إليه آلاف الحجّاج يومياً لإنشاد الابتهال التقليدي إلى السوتْرا اللوتسية والتحديق إلى المنْدالَة ذات القوة السحرية التي تصوّر البوذوات والبوديساتفات الذين تكرمهم طوائف النيتشيرن. وهي إلى ذلك تواظب على برنامج اجتماعي وسياسي يتضمن تشجيع حزب سياسي (هو حزب ال«كوميتو» Komeito أو مجتمع العدل) الذي قدّم المرشّحين إلى المجلسين النيابيين في الانتخابات الوطنية بنجاح واسع النطاق حتى الآن.

7- البوذية في التيبت:

كما قلنا آنفاً، فقد تأخّرت البوذية في القدوم إلى التيبت. وبعد زمن طويل من استسلام البلدان الواقعة في جنوب الهضبة العالية وشرقها للدعاة البوذيين، ظلت التيبت غير متأثّرة. في زهاء العام /630/ ميلادية، قام أمير تيبتي، هو «سرونغ تسام غام بو» Srong Tsam Gam Po، الذي أسس دولة جيدة التنظيم مركزها «لْهاسَة» Lhasa، التي هي عاصمتها، بإرسال الرسل إلى الهند الشمالية، ومن أغراضه تأمين دخول البوذية في مملكته. ولعل هذا الاهتمام المباغت كان

ناجماً، كما يروي الموروث، عن أن زوجتيه، وهما أميرتان من الصين ونيبال، قد أطلعتاه على عقيدتهما البوذية ورغبتهما في ممارستها.

ومع ذلك فإن إدخال «سرونغ تسام غام بو» البوذية في التيبت. لم يكن ناجحاً. فقد كان «رُهاب الشيطان» المحلي شديد القوة في مقاومتها، إلى جانب أن التيبتيين وجدوها عسيرة الفهم. ومر قرن قبل أن يُنْجَز أي شيء ذي جدوى، ثم جاء رجلان من البنغال ليحدثا الفرصة المناسبة، وكان أحدهما «بَدْما - سَمْبهافَا» Padma - Samhava وهو معلّم للبوذية الباطنية يجترح العجائب من الهند الشمالية. وكان الآخر، الذي يبدو أن بدما - سَمْبهافَا يتشاور معه، وهو رجل معرفة أشد محافظة، معلماً يدعى «شَنْتَرَكْشيتَا» Shantarakshita، ألحّ على بناء الأديرة.

وكان الأول يشبه «مشّرداً» مسترسلاً في التجوال ويمارس اليوغا، وكان له التأثير الأكبر. وقد أهاج التيبتيين ببراعاته في اليوغا وقدراته الشامانية. ومن خلال تأثيره كان لبوذية البنغال، ذات النقيع التَّنْتَري من الرمزية الجنسية جذرها في التيبت. وفي مآل الأمر، وبعد تقلّبات و«إصلاحات» متعددة أصبحت ديانة للتيبت، ومن ثم ديانة لمنغوليا التي انتشرت فيها خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر.

وتاريخ هذه البوذية «الحمراء»، وقد دُعيت كذلك لأن أتباعها كانوا يرتدون الثياب والقبعّات الحمر بدلاً من الصفر، إنما هو تاريخ معقّد ويصعب ضغطه. وباختصار، وفقد بقيت حية بعد اضطهاد ملكي محدَّد في القرن التاسع أزال البوذية. وكان بقاؤها حيّة ناشئاً في جانب كبير منه عن أن ملكاً سابقاً، بالإضافة إلى توسيع مؤازراته لترجمة النصوص السنسكريتية ونشر معجم سنسكريتي - تيبتي، قد زاد كثيراً سلطة الأديرة المتنازعة بأن وهبها الأراضي وأعطاها حق في جمع الأعشار منها. ولعل الملك في منحها الكثير من السلطة الزمنية، قد فتت مملكته من دون أن يقصد. وتلت ذلك عدة قرون من الاهتياج الاهلي. واختفى ملوك من التيبت. وفي أثناء اضطرابات القرن العاشر، دعي إلى التيبت باحث

بنغالي يُدعى «أتيسّا» Atissaو أحيا الدراسات المذهبية. فتأسست منظّمـة دائمـة أنجبت القديس التيبتي «ميلاريبا» Melarepa («ميلا المكسوّ بالقطن») ثم بـدأت الطوائف والطوائف الفرعية في التكاثر، وكان بعضها متراخياً وفاسداً.

غير أن إمبراطور الصين المنغولي العظيم، قبلاي خان Kublai Khan، قـد اهتمّ بإحدى الطوائف التي انتشرت في منغوليـا. وفي العـام / 1261/ أرسـل في طلب رئيس ديرساكْيَا Sakya في التيبت الغربية، وبعد فتـرة تلقـين المـذهب تمّ إدخاله هو نفسه في الطائفة بوصفه مؤمناً. وكان لقبلاي ذهـن منفـتح ومتسائل. ويبـدو أنـه قـام بمحاولـة الاسـتماع إلى الـشروح الجيـدة، لا مـن الطاويّـة والكونفوشيوسية والبوذية الصينية وحسب، بل كذلك من العقيـدتين الإسـلامية والمسيحية.

وأعطاه المعلومـات عـن العقيـدتين الأخيرتـين مـاركو بولـو Marco Polo والمسيحيون النساطرة. ولكنه اختار لنفسه وللمنغـوليين البوذيـة التيبتيـة. ولعلـه اعتقد أنها خير ديانة تلائم أتباعه. ولذلك أنعم على رئيس الدير التيبتي بلقب «كو - شـيه» Ku – Shih («معلـم الأمّـة»)، ووضـعه علـى رأي مراتـب الكهنـوت المحَدثة حديثاً والمصمَّمة للسيطرة على كل أنواع البوذية في إمبراطوريته.

فما هي الصيغة التيبتية التي انبثقت من البوذية التنترية؟ لقد كانت شكلاً من الإخلاص للآلهة البوذيين، الذكور والإناث، الذين يمثّلـون الطاقـات الطبيعيـة الخارجية والداخلية. لقد كانت قائمة على الكتّيبات (التّنْترات Tantras) التي لها صـفة سـحرية مميـزة وتقـوم علـى تهجئـة الحـروف وتحتـوي علـى تـدريب سيكولوجي، يعترف أتباعها بأنه «صعب صـعوبة الـسير علـى حافـة الـسيف أو الإمساك بالنمر»، وهو المذهب القائل بأن الشهوات يمكن أن تستفرغها الـشهوة (أفضل طريقة للتغلّب على اشـتهاء الطعـام أو الـشراب أو اللـذة الجنـسية هـي الارتفاع فوقه إبان إشباعه). ولكن هذا ليس كل شيء. ويقول التّنتريّون، إن تأمّل الطبيعة يكشف أن كل القوى الطبيعية الكبيرة، عندما يتمّ إنعام النظر فيها بدقّـة، إنما هي وحدة من العناصر الأنثوية والذكرية ويصدق هذا على الإله كذلك، وفي

الهند أعتقد التنتريون أن لكل إله تتمة على شكل زوجة وأن القدرة العليـا للإلـه يتمّ نيلها من الاتّحاد معها، لأنها تثيرها وتتقدّم بها إلى الأمام. كذلك ينضفر مع هذا اعتقاد آخر: ففي الاتحاد الجنسي تتمّ آنياً خـبرة عـدم المثنويـة، وكـذلك، وهي الأعمق، خبرة «الفراغ» نفسه. فثمة زوال للتفريق بين الذكر والأنثى. ونـوع البوذية الذي ضرب جـذره في التيبـت حـوَّل إلى البوذيـة الأصـلية بتمثّـل هـذه المعتقدات التنترية فيها.

وكانت للعقيدة الجديدة والغربية الناجمـة بعـض الملامـح الـتي تـستوقف النظر. أولاً، توافرت لشتى البوذوات والبوديساتفات زوجات أو قرينات. ولكن العلاقة بين الأزواج تبدو للوهلة الأولى على نقيض العلاقة في الهندوسية، حيث يُنظـر إلى الآلهـة الـذكور علـى أن لهـم طبيعـة الحالـة الـساكنة (أي العميقـة)، والمتجافية، وزوجـاتهم الإنـاث (الـشّكْتيات Shaktis) تـثيرهم وتهـيجهم. أمـا البـوذوات والبوديـساتفات فنـشيطون ذهنيـاً ومبـدعون، في حـين أن قريناتهم سلبيات وتأمليات (أي حَدْسيّات وحكيمات)، واسمهن الجنوسي، الدال علـى وظيفتهن، هو «بْراجْنا» (وفي التيبيـة شِـشْ راب Shesh Rab) ومعناهـا التبـصّر الأسمى)، وهو مصطلح يحل محلّ أسمهن الهندوسي «شكتي» Shakti. والمبدأ الذكوري ينشد دفع كل «بْراجْنا» إلى نـشاط يـشبه نـشاط النـار، جـاعلاً المبـدأ الذكوري ملتهباً بالتالي. وعلاوةً، فإن علم أنساب جديد للآلهة قد صار ممكنـاً. وقد قيل عموماً إنه توجد خمسة بـوذوات ديـانيين سمـاويين، وهـم «أميتابْهـا» Amitabha في الغرب، و«أكْشوبْهيَا» AKshobhia في الشرق، و «أموغهاسيدي Amoghasiddhi في الشمال، و«رتَنـسَمبْهَفَا» Rataansambhava في الجنـوب، و«فايروكانا» Vairaocana في الوسط. وكان يُفترض أنه قد أنجبهم جميعاً أدي – بودا Adi-Buddha، ماهية البوذا القادرة على الإحداث، المصوَّرة على أنها إلـه قصيّ يتصرف بصاعقة سحرية. وكان البـوذوات الـديانيون الخمـسة متـزوجين، «أموغْها سيدّي» بـ«تارا» Tara، و«أميتابْها» بــ«بَنْـدَرا» Pandara، و«أكـشوبْهيَا» بــ«مامــاكي» Mamaki، و«رَتْنَـسَمْهَفَا» بــ«لوكانَــا» Locana، و«فايروكانــا» بـ«فجراداتفيـساري» Vajradhatvisari. وقيـل إنهـم قـد أنـشؤوا البوديـساتفات

الخمسة العظام، الذين هم متحدون مع بْراجْناتهم، وينتجـون الإنـاث والـذكور ويبعثونها إلى الأرض، وهكذا فإن «أفالوكيتا» Avalokita، الذي كان مـن نـسل أميتابْها، كان بفكرة من الأفكار قد تـزوّج بزوجـة أنجـب بهـا إلى الوجـود (أي بمعانقة البْراغنا أو التبصّر) بوذا غوتاما في الهند. وقال آخرون إن فايروكانا كـان الكائن السماوي الذي تسبّب في ظهور غوتاما.

وفي هذه الأثناء كان يعتقد أن الإنسان التقي قادر على أن يماثل نفسه مع أي بوذا من البوذوات البشريين أو قريناتهم في فترة الصيام والصلاة. ويبلـغ الـذروة بتفوّه المقاطع اللفظية الصوفية القوية، المفعمـة بالـسحر، والانبعـاث البـصري للشخصية الإلهية، ويتبع ذلك اندماج الهويات.وكانت هذه هي الـصيغة التيبتيـة للدخول في النرفانا. وتذهب معتقدات أخرى إلى القول بان الإنسان هـو الكـون الأصغر؛ وأنه كما أن الطبيعة تسري فيها الطاقة الخفيّة، فإن للإنسان مَعيناً سـرياً للطاقة يلتفّ فيه (وقيل في أسفل العمود الفقرة)، وأن الجسد، كما تشير الـ«هاثا يوغا» Hatha Yoga، يوفر الأقنية لرفع القدرات الروحية التي تسيل عبر الشرايين والأعصاب في مناطق السُّرة، والقلب، والنخاع الشوكي، والرقبـة، والـرأس؛ وأن إصدار بعض الأصـوات وعـرض الحـروف والـصور الـسحرية، مـصحوباً بحركات الجسد واليدين، يمكن أن يثير قوى الجسد وكأنما بقصفة رعد ويـضعَ التقي على مستوى واحد مع القدرة الإلهية التي يتقّرب منها[1].

وكانت الطقوس الاحتفالية العامة التي نشأت تدريجياً تروق بمنتـهى الـشدة لعموم الناس في التيبت. وصـارت أربعـة عناصـر طقـسية هـي الـصفة المميـزة للاحتفال الطقسي الكامل: الـ«مَنْدالَة» Mandala أو الإطار، على شكل صورة، أو مصورَّة في الهواء ومتخيَّلة، ويوضع فيها الآلهـة؛ ثم «المنْتَـرات» Mantaras

---

(1) يمكن أن يرى المرء الآن لماذا سُمّي هذا النظام الديني «الفَجْريانَا» Vajrayana («مركبة الصاعقة») لتمييزه من الهنايانا والمهايانَـا. والترجمـة الأخـرى لهـذا الاسـم هـي «مركبـة الماس». فالماس صلب وغير قابل للكسر؛ ويقطع كل شيء بعدم مقاومة الصاعقة؛ ويبرق برقاً مصغراً. وكلاهما يرتبط بالبودي أو التنوّر، الذي يأتي كومض البرق.

وهي أشعار تنشد؛ ثم البوجا Puja وهي القيام بواحد أو أكثر مما يلي: الصلوات، الاعتراف بالخطايا، قربان الأزهار. والبخور؛ ثم المودرات وهي أوضاع اليد، التي كان يُعتقد أنها تنشئ «اتصالاً فعلياً بالآلهة». وهذه «المُدْرات» كانت توجَّه إلى خمسة وثلاثين إلها تنترياً أو أكثر، كبيراً أو صغيراً، وتسير في متواليات تتطلّب من ثلاثين إلى خمسين أنموذجاً لليد في كل متوالية. ولم تكن تجتذب حضور القوى المحبّة للخير وحسب بل كانت تطرد القوى الشريرة كذلك. وكان يُعتقد أنه بتصوير بعض الأشكال الهندسية الصوفية في الهواء بالأيدي والتفوه في الوقت نفسه بالعبارات السنسكريتية المناسبة، يمكن أن تطرد العفاريت والشياطين (التي تؤم الجبال، والنجود الصحراوية المنبسطة، والمقابر، والطرق، والهواء، والساحات، والمساكن، والمواقد، والآبار، والحقول)، وبالوسيلة نفسها يمكن إبعاد الحيوانات الضارية، واللصوص، والمجانين، وأرواح الناس غير المدفونين، أو أرواح الأعداء، أو شياطين العاصفة، أو أرواح الأحلام السيئة، أو شرور المرض والعلل العصبية.

وكان «رُهاب الشياطين» المحلّي والذي لا يمكن استئصاله عند التيبتيين[1] قد حملهم على قبول ديانة محسوبة جيداً لتلبية حاجاتهم. فالإجراءات المتّخذة لتأمين حضور البوذوات الوقائي هي التي قد بشّرت بالأمان. وحياة التيبتيين القاسية على نجود التيبت العالية التي تعصف بها الرياح، تحيط بها جبال تصفر منحدراتها بهبّات الرياح الثلجية التي من شأنها في كل لحظة أن تندفع نحوهم، جعلتهم يخافون شيطانية الطبيعة في كل حركة وسكنة. وكانوا يتوقون إلى الحماية الفائقة للطبيعة.

---

(1) جرى التعبير عنه في الديانة المحلية الباقية تحت السطح والتي تدعى «بون» Bon، التي تتضمن الشامانية، والتضحية بالحيوان، ورقصة الشيطان، وطبول الجماجم، وأبواق عظم الفخذ ولم يُكبَح الكثير منها. وفي الواقع تسلّل كثير منها إلى الاحتفالات الطقسية البوذية؛ ومنها، مثلاً، رقصة الشيطان. ومن جهة أخرى، فقد تشربّت الكثير من البوذية إلى حد أنها لم تحافظ إلا على ممارستها السحرية وحدها.

وقد لونت تصوراتهم الشيطانية في الطبيعة حتى رؤيتهم للكائنات الإلهية الخيرّة. فلم يقتصروا على أن يتصوروا في المخيّلة القوى الشرّيرة الكثيرة ذات الوجوه المشوَّهة والقبيحة؛ بل صوّروا كذلك البوذوات والبوديساتفات اللطيفين والخيّرين وكأنهم في سورة الغضب. وكانت صور البوذا تبدو مصمَّمة لإخافة العقول من غير العابدين الذين يدنون منها. ولكن الوجه المروِّع كانت له في آخر الأمر هذه النتيجة الإيجابية: فقد أفزع الشياطينَ الشريرة، في حين أنه لم يُهذِّب إلا العابدين.

وأفضى طلب الحماية إلى أكثر من اتجاه. وعجلة الصلاة (أو المطحنة) هي مثال على الاتحاد بين السحر والدين. ومسألة هل ابتكرها التيبتيون أم لا مسألة خلافية، ولكنهم استفادوا استفادة شاملة منها. وهي لا تشبه العَجَلة بدقة، بل يمكن أن توصف بأنها برميل يدور على محور وهي تتضمن صلوات مكتوبة وصفحات من الكتابة المقدّسة. وما يسمح به الشيوعيون الآن يصعب قوله، ولكن التيبتيين قد تعودّوا أن يحملوا معهم عجلات صلاة مصغَّرة تحيط بهم في كل مكان. (وكانت للمعابد عجلات صلاة كبيرة، من صف طويل، تدور واحدة بعد أخرى عند الدخول). وكان فتل زند التدوير في عجلة الصلاة المحمولة بسهولة. وتقلُّب الصلوات عملاً من أعمال التقوى يُطمئِن البوذوات بأن قلب المرء في المكان الصحيح. وكان لبعض عجلات الصلاة زعانف تحريك مرتبطة بها وهكذا يمكن أن تغطس هذه الزعانف في النهر الجاري وتتعاقب الصلوات آلياً من نهاية سنة إلى نهاية سنة أخرى، مما يُكسب صاحبها حسنة كبيرة.

وكانت الوسيلة الوقائية الأخرى هي التفوّه المتكرر بالعبارة السنسكريتية المقدَّسة «أوم! الجوهرة هي اللوتس، هوم»! Om mani padine hum. وكانت هذه العبارة تعبيراً عن العقيدة الدينية ورُقْية قوية على حد سواء. وكانت في ترديدها في أعلى الجبل وأسفل الوادي، ونقشها على الجدران والصخور، وتحريكها إلى ما لا نهاية تقريباً في عجلات الصلاة، ونشرها في الرايات والأعلام تمثل عنصراً محورياً في الوعي القومي. والقليلون من الذين ردّدوها عرفوا أهميتها؛ بل حتى أن الباحثين الغربيين منقسمون حول مسألة هل تشير إلى

«أفالوكيتا» Avalokita، كما قال الرهبان التيبتيون، أم إلى البْراجْينـات Prajinas أو الزوجات. (وفي الحالة الأخيرة سيكون لها معنى جنسي). ولم تكـن العبـارة غير هاجس تيبتي.

وكانت للكهنة من ضمن وظائفهم وظيفة الحماية. وكان النـاس يعوّلـون عليهم في تأدية الطقوس ونطق الصلوات للبوذوات مما يضمن الحياة المديدة والحماية من سلطان الموت. وعندما كانت الأديرة الكبيرة تقيم مهرجاناتهـا، كان الحُجّاج يتوافدون عليها من كل الجهات، مزوّدين بكميـات مـن الزبـدة والقماش من أجل الرهبان، حُماتهم الكهنـوتيين. وكـانوا ينظـرون أياماً إلى المواكب المثيرة، والرقصات المقنَّعة، وعروض الرهبان، وكانـت حيـواتهم تعتمد على ذلك . وفي الفتـرات الفاصـلة يجنحـون إلى تكـريم الشخـصيات الأسطورية والتاريخية المصوَّرة في روائع النحت التي ولم يكـن فيهـا مجـرد الفن بل السحر أيضاً. وأخيراً، كانوا يعودون إلى البيت ناعمين ببركـة اللامـا والاطمئنان إلى فضل البوذوات المتواصل.

وكان لرجال الدين في التيبت تاريخ مثير للاهتمام؛ فهـم، شـأن الـشخص غير الكهنوتي، عندما يكتسبون القـدرات اليوغيّـة Yogie بـاكراً يكتـسبون اسـم «اللامات» Lamas، وهو لقب احترام يعني «المتفوق». وقـد عاشـوا ألـف سـنة في أديرة غليظة الجدران، كانت في الأصل على النمط الهندي غير العـسكري، ولكنها في آخر الأمر تحولت إلى حصون ذات أسـلوب تيـبتي بـصورة متميـزة، ولها جدران ضخمة صاعدة من صخور الأساس لتتدلّى فوقهـا سـقوف شـديدة الارتفاع. وقد جعل المناخ، ببرده القارس وشتاءاته الطويلة، من الضروري بنـاء الأبنية المسوَّرة ذات العدد الوافر من الغـرف فيهـا لتكـون مـستودعات للـشتاء. وفي الأيام الباكرة، كانت الحياة التي تجري فيها أشبه بحياة السحرة منـها بحيـاة الرهبان. والبوذية التَّنْتَريـة الـتي كانـت تمـارّس قـد شـجّعت اللامـات علـى أن يتخذّوا زوجات لهم. وأصبحت العزوبة، على الأقل بين أعلـى رجـال الـدين، شيئاً نادراً. ولذلك كثيراً ما كـان للأديـرة رؤسـاء وارثيـون، والرؤسـاء يورّثـون مناصبهم لأبنائهم.

ومع سقوط الإمبراطورية المنغولية في الصين، في النصف الثاني من القرن الرابع عشر، تهيأت الظروف لمحاولات الإصلاح في البوذية التيبتية التي تصدّعت وتشوّشت بصورة سيئة في ذلك الحين. وقام بهذا الراهب التيبتي العظيم «تسونغ ـ خا ـ با» Tsong-Kha-Pa. وقد أسس ما يُعرف بالكنيسة الصفراء، التي كان رئيسها التنفيذي هو «الدَّلاي لاما» Dali Lama. ورهبانها معروفون شعبياً بـ«القبّعات الصفر»، لأن قبعاتهم وزنانيرهم ذات لون أصفر ـ وهذا دليل على محاولة تسونغ ـ خا ـ با تنقية البوذية التيبتية وإعادتها في النظرية والممارسة إلى البوذية الباكرة[1]. (ومع ذلك فقد أعاد تأكيد الكثير من التعاليم اللاهوتية التنترية، بما فيها مذهب «أدي - بوذا» ADI-Buddha، ورأى في مذهب تشنيرجي Chenergi، الذي هو الاسم التيبتي لـ«أفالوكيتا» AVALOKITA، التجلّي الأسمى للبوذا. وكان إصلاح تسونغ ـ خا ـ با في جانب منه فرضاً لتهذيب رهباني أشد صرامة – فقد كان فيه كحول أقل وصلاة أكثر ـ ولكن ما يُعدّ الأهمّ وله أكبر النتائج في المستقبل كان إعادة إدخال العزوبة. وكان لممارسة العزوبة تأثير واضح مباشر في إنهاء الحكم الوراثي في أديرة «القبّعات الصفراء»؛ فلم يكن لرؤساء الأديرة أبناء. ولكن نجمت في النهاية نتيجة أخرى (بعد زهاء قرن) أعطت للكنيسة الصفراء نظريتها الشهيرة عالمياً في انتقال أرواح اللامات الرئيسيين إلى خلفهم. وقد كان مبدأ الخلافة غير المنقطعة شديد القوة في الشرق (التنظيم العائلي في الصين وعبادة الإمبراطور في اليابان). ولكن الأمر الفريد في «بوذية القبّعات الصفراء» هو أنها تطبّق هذا المبدأ لا على الأسرة (كما هو الأمر في الصين) ولا على الدولة (كما هو في اليابان)، بل على النظام الكهنوتي (وهذا يناظر كنيسة الروم الكاثوليك). وعندما فَصَمت العزوبة النمط القديم للتعاقب، خرج أصحاب «القبّعات الصفراء» انطلاقاً من إحساسهم التيبتي بالاستمرار بالنظرية القائلة بأن اللامات العظام هم تجسيدات لأرواح أسلافهم، الذين هم بالتالي كانوا يجسّدون البوذوات. وهكذا فإن اللاما الكبير

(1) إن الأديرة التي قاومت الإصلاح استمرت في استعمال اللون الأحمر.

في «لْهاسَا Lhasa يُعدّ تجسيداً لـ«أفالوكيتا»، ورئيس دير «تاشيلونبو» Tashilunpo، اللاما البانتشي، كان يُعتقد أنه تجسيد لـ«أميتابْها». وقد امتدّت هذه الفكرة إلى أديرة «القبَّعة الصفراء» الأخرى. وانتشرت بعدئذٍ في المؤسسات الفرعية في منغوليا وبكين.

والبحث عن البوذا الحي الجديد عندما يموت اللاما الرئيس كثيراً ما يطول، ومن المعروف أنه كان يستغرق سنوات. وكان موضوع البحث هو طفل ما، يولد بعد تسعة وأربعين يوماً من وفاة اللاما الرئيس، يُظهر ألفة لأشياء اللاما الراحل، وينجح في اختبار قواه العجائبية عند ولادته وعلى جسده علامات ذات دلائل سرانية خاصة، وتحيط به فيما عدا ذلك علامات أخرى مثل الظهور الطيفي لرموز اللاما الميت على جدران بيته. وكانت تقام سلسلة مفصَّلة من طقوس العرافة. ومن جملة الأمور الأخرى أنه كانت تؤخَذ مشورة بحيرة ذات خصائص نبوئية.

واللاما الكبير في «لْهاسَة» اكتسب اسم الدَلاي في القرن السادس عشر، عندما سافر اللاما استجابة لدعوة زعيم منغولي قوي إلى منغوليا في هيئة «أفالوكيتا» المتجسّد و أحيا البوذية فيها وأنعم عليه الزعيم المنغولي الشاكر بلقب «دلاي» Dalai، الذي يعني «البحر» (أي العميق والذي لا يُسبّر). وقد وسّعت هذه الزيارة مجال عمل «الكنيسة الصفراء» وسلطتها، لأنها أدّت إلى انتشار البوذية التيبية في أنحاء منغوليا وتأسيس سلالة من كبار الكهنة في «أورغا» Urga يُعتقد أنهم تجسيدات لروح المؤرخ الهندي الشهير «تراناثا» Tranatha الذي سافر إلى منغوليا ويعدّه المنغوليون إنساناً عظيماً جداً.

ولقد مهَّد نجاح «الكنيسة الصفراء» في منغوليا للمزيد من الانتشار في الصين، وسيبيريا، وروسيا، وعلى امتداد حدود الهند.

والقول بأن البوذية كانت حيوية في حياة شعب «الأرض الثلجية» حتى مجيء الشيوعيين واضح في أن خُمس المجموع الكلي للسكان كانوا يسكنون في أديرة اللامات. وكان طموحاً شعبياً أن يدخل من كل أسرة ابن واحد على

الأقل في الكهنوت .و لم تكن أديرة اللامات مجرد مؤسّسات دينية لمن يبلغ سنّاً جليلة، بل كذلك مراكز ذات تأثير سياسي ومقارّ للتعلّم والدَّلاي لاما في «الكنيسة الصفراء»، وهو الآن في المنفى في الهند، له الأهمية السياسية العليا في حين أن اللاما البانتشي، في دير «تاشيلونْبو» [في الصين]، له منزلة روحية إشرافية.

8- البوذية اليوم:

كانت كل أشكال البوذية تبدو في آفول، عبر قرون، باستثناء الـ«فَجْرَيانَا» Vajrayana. ووجد المبشرون المسيحيون الأوائل المعابد آيلة إلى الخراب والكهنة يغلب عليهم النعاس. وفي بعض المناطق كان إحياء بعض الأديان قد سدّد لها ضربة قوية، كما حدث عندما تمّ إحياء الشّنتو في اليابان في القرن الثامن عشر. واليوم تلقّت البوذية ضربتين قويّتين في الصين والتيبت، حيث وضع الشيوعيون مستقبلها موضع الشك.

على أن الإحياء البوذي قد حدث في السنين الأخيرة في جنوب آسيا واليابان. وكان للإحياء أسباب مختلطة. أحد الأسباب هو وصول ديانة من الغرب كان غرضها اقتلاع الديانات المحلّية والحلول محلها، ولكن مبشّريها في خضّم البحث عن المزيد من المتحولين الجدد لديانتهم قد وفّروا بدلاً من ذلك المحرض على الإحياء. وما حدث جزئياً في هذا السياق هو أن الباحثين المبشرين في نشدانهم العثور على نقاط الاتصال مع غير المسيحيين من خلال فهم أشمل للأديان المحلَّية – وكذلك الباحثين الغربيين الذين أصبحوا مهتمين بصورة مستقلة – قد ترجموا مئات الأعمال الكلاسيكية، الهندوسية، والبوذية، والطاوية، والكونفوشيوسية، ووفروا الشروح لها. وهكذا، ففي صميم محاولتهم الإعلام عن أنفسهم، قد فتحوا عيون الآسيويين المتعلمين على ثراء ثقافاتهم المحلية.

والسبب الآخر الأهم للإحياء كان نشوء القوميات الآسيوية التي وحّدت في مراحلها الباكرة معاداتها للاستعمار مع انقشاع الوهم المتعلّق بثقافة الغرب

وأديانه التي أثبتت أنها شديدة الميل إلى الحروب. ويضاف إلى ذلك أن الثورة الاجتماعية التي صاحبت نموّ التصنيع في آسيا، مع التبنّي المحتوم للكثير من التقنيات والمواقف الغربية، قد جعل نُصب العين أهدافاً جديدة هي – المساواة الاجتماعية، والعدل الاقتصادي، وتقرير المصير السياسي. وحلّت إجراءات ملموسة نحو التقدم الاجتماعي من خلال العمل الإنساني محل الاستسلام للقدر (الكارما). وظهر المذهب الإنساني والعلمانية بوصفها منافسين للأديان القديمة. ولكن الأديان القديمة قد تصدّت لهذه التحدّيات وأسفرت عن قوة جديدة.

وبوذية الترفادا (أو الهنايانَا) هي اليوم الأقوى في استشعارها بذاتها والأكثر حياة في سيلان، وبورما، وتايلاند. ويوجد ما يقارب من أربعين ألف راهب ترفادي في كمبوديا. ويقال إن سبعين في المئة من سكان فيتنام الجنوبية يجاهرون بنوع أو آخر من البوذية. والنسبة الكبيرة من هؤلاء الأخيرين هم مهَايانيون، شأن بوذيّي الملايو وبخاصة في سنغافورة، حيث يوجد بوذيون أجانب صينيون ويابانيون هم مهايانيون أيضاً. والبوذية اليابانية هي مهانية أيضاً مع نحو ثلاثمئة طائفة موجودة في الوقت الحاضر بوصفها وحدات تكفي نفسها بنفسها.

وعلى الرغم من الاختلافات التاريخية الواسعة بين البوذية المهايانية والترافاديا، تُبذَل جهود نظرية وعملية لإحداث الوحدة. ويؤكد الباحثون في العالم البوذي الآن الطبيعة المتكاملة لقسمي البوذية ويقولون إن التشعّب المذهبي طبيعي ومنطقي ويفترض مقدَّماً مخزوناً مشتركاً من الإيمان. وقد اتّخذت الإجراءات العملية شكل الحركات الجماعية العالمية نسبياً مثل جمعية «مَها بودي» Maha Bodhi للبوذية التّرفادية (تأسست قبل أكثر من خمسين سنة)، و«الرابطة الشرقية الفتاة» للبوذية المهايانية، و «رابطة الشباب البوذيين» Y.M.B.A. وأظهرت هذه الحركات الصفة التبشيرية. والأولى تصدر منذ أمد طويل منشورات للتوزيع العالمي. و لكن حركة أحدث قد أظهرت مجاوزة أوسع للحدود؛ إنها «الأُخوّة العالمية للبوذيين من أجل البوذية العالمية». وهدفها وهو الجمع بين كل فروع البوذية، وقد أعلنت هذه الحركة عن نفسها عندما عقدت مؤتمرها البوذي العالمي الأول في سيلان والثاني في اليابان.

وقد حدثت حركة في العالم البوذي العالمي بأسره من خلال «المجلس البوذي السادس»[1] الذي انعقد قرب «رانغون» Rangon من أيار 1954 إلى أيار 1956 في «المعبد البرجي للسلم العالمي» المبنيّ حديثاً، وقد احتفل بالذكرى السنوية ال/2500/ لميلاد البوذا غوتاما. وفيه أمعن الموفدون النظر في الرسالة العالمية للبوذية الباكرة ووضعوا الخطط لهداية العالم.

وأخيراً، من المهم أن المبشرين البوذيين قد عادوا أخيراً إلى الهند. وفي سنة 1953 تنازلت الحكومة الهندية للبوذيين عن رعاية «بود غايا» Bodh-gaya، موقع شجرة البو [البودي أو التنوّر] التي حصل غوتاما على التنوّر تحتها. وهناك أمل بازغ في قلوب البوذيين الكثيرين أن العالم كله في يوم ما سوف يأتي أخيراً إلى التتلمذ على «المتنوّر»[2].

* * *

(1) يقول البوذيون إن المجلس الأول والثاني والثالث قد تمّ في القرون الثلاثة التي أعقبت وفاة البوذا، والرابع والخامس في بورما في القرن التاسع عشر.

(2) تمت ترجمة هذا الفصل عن كتاب:

- Jon B.Noss, Man's Religions, Mac Millan, Newyork, 1974

الفصل الثالث

الطاوية

تأليف: فراس السواح

مقدمة في التاوية

الخلفية التاريخية:

المعتقدات التقليدية في الصين

لم يأخذ الصينيون عبر تاريخهم الألوهة المشخصة بشكل جدي، ولم يظهروا ميلاً لاعتبار الكون مخلوقاً من قبل ملك سماوي يتحكم فيه، بل لقد رأوا فيه ما يشبه الجسد الحي الذي يقوم على تنظيم نفسه وفق آلية ضبط ذاتي. وهناك أمثوله صينية عن هذه التلقائية الكونية لها ما يشبهها في أمثولاتنا الشعبية، تقول بأن الحريش (أم أربعة وأربعين) سئل يوماً عن كيفية تدبيره لحركة هذه العشرات من أرجله في آن واحد، فأجاب بأن المسألة لم تشغل باله من قبل، فهو يشعر بأن أرجله تدير أمرها بنفسها دون حاجة إلى تدخله أو تفكير منه. وعندما عاود الزحف وهو يتأمل في هذه المسألة تعثر في زحفه واختلت حركته.

ومع ذلك فإن الديانة الصينية التقليدية حافلة بالآلهة من كل نوع. ولكن هذه الكائنات المتفوقة المدعوة بالآلهة ليست في الواقع إلا أسلافاً أسطوريين تم رفعهم تدريجياً إلى مراتب أعلى في سلم السلطة الكونية. وتُظهر السيَّر الأسطورية لحياة هؤلاء كيف ابتدأ أمرهم كرجال صالحين على الأرض وكيف تم تأليههم وعبادتهم فيما بعد. ومما يلفت النظر في أمر الآلهة الصينية أنها لا تظهر بالفعل كشخصيات إلهية ذات كيان محدد ووظيفة دائمة، بل ككائنات شبحية غير محددة الملامح تكتسب قوتها من قوة المنصب الذي تشغله، لأن الوظيفة الإلهية هي الثابتة أما شاغلوها فمتحولون ومتنقلون. وفي كل إقليم من أقاليم الصين الكثيرة يجري توزيع الوظائف والاختصاصات (تصريف الرياح، إنزال المطر، قدح البرق...الخ) بين الآلهة الصينية نفسها ولكن بشكل مختلف عن الأقاليم الأخرى. وقد يتم ترفيع إله إلى مقام أعلى أو تخفيض مرتبته أو حتى صرفه من الخدمة نهائياً.

أما المصدر الحقيقي لقدرة الآلهة الصينية فهو مفهوم غير شخصي للألوهة يتمثل في «قوة السماء» التي يدعونها «تي - يين»، وهي أقدم معبودات الصين. ويرى كونفوشيوس، وهو أكثر العقول تأثيراً في الصين القديمة، أن إرادة السماء تعمل من خلال عناية متضمنة في صلب نظام الطبيعة. ويقابل هذا النظام الطبيعي عنده نظام آخر يسود على المستوى الإنساني المجتمعي هو القانون الأخلاقي. من هنا، فإن انسجام الفرد مع إرادة السماء الفاعلة في الطبيعة لن يتحقق إلا بمراعاة النظام الأخلاقي الذي يشكل انتهاكه خطيئة بحق السماء.

كان الاسم الذي يطلق على ألوهة السماء هذه في عهد أسرة شانغ (1500-1100 ق.م) هو «شانغ تي» أي الحاكم الأعلى. وهذه التسمية مجازية لأن ألوهة السماء لم تكن تتمتع بكيان شخصي محدد، وإنما جرى تصورها كقوة تشغل الجهة العليا من قبة السماء، وهي أبعد ما تكون عن التصور الغربي والشرق أوسطي للإله الأعلى المسير للكون، لأنها غير مشخَّصة، ولا تتصل بالناس عن طريق رسل يشرحون إرادتها ويوصلون إليهم شرائعها، ولا تملي عليهم كتباً مقدسة. فإذا أراد الناس معرفة مشيئة إرادة السماء الخافية، عليهم أن يلجؤوا هم إلى التواصل معها عن طريق تقنيات الاستخارة والتنجيم وما إليها من أساليب التنبؤ والرجم بالغيب. ومنذ حكم أسرة تشوس، بعد عام 1100 ق.م أطلق على هذه الألوهة الكونية اسم تي يين، والذي يعني في الأصل مسكن الروح الكبرى، ثم استُخدمت للإشارة إلى القوة العظمى التي تعتلي هرم القوى الجزئية، والتي بقيت مدار المعتقد الصيني في العصور القديمة.

وعندما تتجرد قوة السماء تماماً وحتى من قبة السماء التي اعتُبرت أحياناً مظهرها المرئي، فإن مفهوم الـ«تي يين» يلتقي مع مفهوم آخر للألوهة المجردة هو مفهوم التاو، الذي لعب الدور الأهم في الفكر الديني والفلسفي الصيني منذ البدايات المبكرة المعروفة لتاريخ الصين. ونستطيع متابعة التعبيرات الأولى عن هذا المفهوم وتطوراتها اللاحقة من خلال أشهر كتب الحكمة الصينية المعروف بكتاب التغيرات I.ching (وتلفظ إي كينغ بالصينية وآي تشينغ في المراجع الأنكلو ساكسونية)، وهو الكتاب الذي ساهم عدد من العقول المتميزة في الصين بالتعليق والشرح على متونه، ومنهم كونفوشيوس.

ترجع الأشكال الأولى لكتاب التغيرات إلى مطلع الألف الثاني قبل الميلاد، على ما ترويه المدونات الصينية. ولكن الأبحاث الجديدة ترجع الكتاب في شكله المتداول أيام كونفوشيوس (القرن السادس قبل الميلاد) إلى تاريخ لا يتجاوز مطلع الألف الأول قبل الميلاد. يعتبر كتاب التغيرات، بحق، واحداً من أشهر الكتب في تاريخ الثقافة الإنسانية. وقد شغل صفوة العقول الصينية قروناً عديدة، وكان وراء أهم المنجزات في التاريخ الطويل للثقافة الصينية. وبشكل خاص فإن فرعي الحكمة الصينية وهما التاوية والكونفوشية إنما يمتحان من هذا النبع ويلتقيان عنده، إضافة إلى تأثيره الواسع على الحياة اليومية لعامة الناس في الصين. وإلى وقت ليس بالبعيد ، كان زائر المدن الصينية الكبرى يلتقي بقارئ حظ يجلس خلف طاولته مستعداً لاستخارة كتاب التغيرات من أجله، كما كان بإمكانه أن يقرأ جملاً من الكتاب منقوشة على لافتات خشبية يزين بها الصينيون أبواب منازلهم. ومن اليابان الحديثة لدينا أكثر من شاهد على لجوء رجال سياسة بارزين لاستخارة كتاب التغيرات في المواقف الصينية.

للوهلة الأولى يبدو كتاب التغيرات مجموعة من الرموز التي يضم كل منها عدداً من الخطوط المتوضع بعضها فوق بعض على التوازي على الشكل التالي: مع تنويعات مختلفة عليه، تستخدم في العرافة وقراءة الطالع. ففي أبسط أشكالها القديمة كانت العرافة تقتصر على إعطاء جواب بالنفي أو الإيجاب على سؤال ما. وهذا الأساس الذي يقوم عليه الكتاب من حيث الشكل، فالجواب «نعم» يشار إليه بخط متصل يدل على الإيجاب والموجب، والجواب «لا» يشار إليه بخط متقطع يدل على السلب والسالب. ثم إن الحاجة دعت إلى إجابات أكثر تفصيلاً فتم جمع الخطوط السالبة والموجبة في أزواج، ونجم عن ذلك أربعة أشكال رمزية هي كل الأوضاع المحتملة لاجتماع خطين متقطعين أو متصلين أو مختلفين:

وإلى كل زوج من هذه الأزواج تم إضافة خط ثالث، الأمر الذي أنتج المجموعات الأساسية وعددها ثمانية، وهي كل الأشكال الممكنة لاجتماع خطوط ثلاثة:

المجموعة	اسمها	خصيصتها	صورتها	علاقتها العائلية
☰	المبدع	القوة	السماء	الأب
☷	المتلقي	الانقياد	الأرض	الأم
☳	الموقظ	الحركة المحرضة	الرعد	الابن الأول
☵	العميق	الخطر	الماء	الابن الثاني
☶	المستقر	الثبات	الجبل	الابن الثالث
☴	الرقيق	النفاذ	الهواء	الابنة الأولى
☲	الممسك	وهب النور	النار	الابنة الثانية
☱	البهيج	البهجة	البحيرة	الابنة الثالثة

من منظور التغيرات فإن المجموعات الثلاثية بما تعبر من اجتماع القوى السالبة والموجبة هي صورة لكل ما يجري في السماء والأرض، وهي رموز لأحوال دائمة التبدل يصير واحدها إلى الآخر بالطريقة التي تصير الظاهرة إلى الأخرى في العالم الطبيعي. وهنا نضع اليد على المفهوم الأساسي لكتاب التغيرات، فالأشياء ليست في حالة وجود وإنما في حالة صيرورة، والذهن ينبغي أن يركز على تحول الأمور وحركتها. وما هذه المجموعات الثلاثية في التغيرات إلا تمثيلات للأشياء في نزوعها الحركي لا في ثباتها. أما عن العائلة التي تكوِّنها هذه الرموز فيجب ألا ينظر إليها بالمعنى الحرفي بل بالمعنى التجريدي لأن كل واحد منها يمثل قوة ووظيفة لا شخصية إلهية محددة.

ثم التقت هذه المجموعات الثلاثية كل اثنتين في واحدة تضم ستة خطوط. ونجم عن كل الحالات الممكنة لاجتماعها بهذه الطريقة أربعة وستون رمزا يحتوي كل منها على خطوط سالبة متقطعة وخطوط موجبة متصلة، وكل خط

من هذه الخطوط قابل للانقلاب إلى عكسه، فإذا انقلب خط واحد سالب إلى آخر موجب، وقع في الحالة التي يمثلها هذا الرمز:

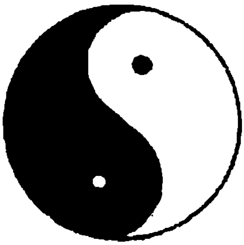


ويمكن للخبير في هذه الأمور استخدام عدد من عيدان نبتة الألفية، فيبعثرها على الأرض لتعطيه تشكيلاً للعيدان يقابل رمزاً من الرموز الأربعة والستين، وهذا الرمز يقابل بدوره حالة الشخص الذي يستخير كتاب التغيرات. غير أن هذا النوع من التنبؤ الذي يقدمه الكتاب يتعدى وصف الحالة إلى اقتراح الفعل الذي يجب أن يترافق مع معرفة الحالة، قبل أن تستفحل وتغدو قضاءً لا يمكن رده. من هنا فإن نبوءة التغيرات هي نبوءة إيجابية لا نبوءة سلبية، وقيام المستخير بالسؤال عما يستطيع أن يفعله لمواجهة الأوضاع المرتقبة يجعل من كتاب التغيرات كتاباً في الحكمة لا كتاباً في العرافة.

تقوم حكمة التغيرات على عدد بسيط من المفاهيم الأساسية. فبالدرجة الأولى لدينا مفهوم عن التغير يشكل الأرضية التي تقوم عليها فلسفة الكتاب. فكل شيء يجري ويجري دون توقف كماء النهر، كما يقول كونفوشيوس. ولكن هذا التغير الدائم يقوم على أرضية ثابتة غير متغيرة، وإلا لما كان هنالك نظام كوني وانحل كل شيء في النهاية إلى فوضى مطلقة. هذه الأرضية الثابتة هي «التاو» الوحدة الجوهرية الكامنة وراء الكثرة المتبدية، والواحد الذي يعطي للمتعدد الأساس والمعنى، إنه البداية العظمى لكل الموجودات. فمن أدرك التغير ومعانيه صرف النظر عن الأعراض الزائلة في الأشكال المتنوعة وثبت قلبه على المبدأ غير المتغير.

يُرمز للتاو في الفكر الصيني بدائرة فارغة تشير إلى المبدأ الأول قبل ظهور الموجودات، وبدائرة يتناوب فيها الأبيض والأسود أو قوة الـ«يانغ» الموجبة

وقوة الـ«ين» السالبة، تشير إلى المبدأ الأول بعد ظهور الموجودات التي نجمت عن دوران القوتين، على ما يوضحه الشكل أدناه.



إن الخط داخل دائرة التاو، الذي يتخذ شكل حرف S يعبر عن ظهور الأقطاب والمتعارضات إلى حيز الوجود؛ فالخط قد أحدث شرخاً في الفراغ المتماثل داخل دائرة التاو، فقسمه إلى أعلى وأسفل، ويمنة ويسرة، وأمام وخلف، وانحلت الوحدة السابقة إلى مظاهر ذات قوى متعارضة ومتجاذبة في الآن نفسه. إن كل ما في الكون هو مزيج من طاقة موجبة وأخرى سالبة، فإذا غلب اليانغ كان الشيء أو الكائن ذا طبيعة موجبة، وإذا غلب الين كان ذا طبيعة سالبة؛ لهذا صور القسم الظليل في دائرة التاو وفيه نقطة منيرة والقسم المنير وفيه نقطة ظليلة، لأن اليانغ لا يتجلى في حالته الصرفة، ولا الين كذلك، ففي كل إيجاب شيء من السلب وفي كل سلب شيء من الإيجاب؛ كما اتخذ القسمان الظليل والمنير وضعاً دورانياً حركياً يعبر عن التناوب الأبدي بينهما.

وفق «التغيرات»، كما هو الحال في الفيزياء الحديثة، فإن كل مظاهر الوجود تنجم عن هذه اللعبة الكونية للطاقة الموجبة والسالبة. يوصف اليانغ بالذكورة، فهو حركي، دافئ، واضح، جاف، ساطع، منتج، إيجابي، وهو يتجلى في الشمس وكل شيء حار، في القسم الجنوبي من التل، والضفة الشمالية من النهر.. الخ. أما الين فيوصف بالأنوثة، فهو خصيب، مُنسل، مظلم، رطب، غامض وسري، المبدأ الأنثوي في الطبيعة، وهو يتجلى في العتم والظلال، في القسم الشمالي من النهر، والضفة الجنوبية من النهر.. الخ. وقد يُظهر أحد الموضوعات خصائص الين آناً وخصائص اليانغ في آن آخر.

لجذع شجرة مقطوع يبدو للوهلة الأولى وكأنه ين بكامله. ولكنك إذا أحرقته بالنار أظهر كل خصائص اليانغ، لا لأن ماهيته قد تغيرت ولكن لان فعاليته الداخلية قد تحولت من صيغة إلى أخرى. فالعالم كما يتصوره الصينيون هو عالم «الفعالية» والأشياء لا تختلف عن بعضها من حيث جوهرها المادي وإنما بالطريقة التي تنشط بها، ذلك أن مفهوم «الجوهر» و«المادة» مفقود في مثل هذه النظرة إلى العالم، وما المادة والجوهر سوى تبدٍ في عالم الظواهر لشيء خفي غير مادي. ولكن على الرغم من أن بعض الظواهر تبدي استعداداً للتحول من حالة الين إلى حالة اليانغ الكامنة فيها، أو العكس، إلا أن ظواهر أخرى لا تبدي مثل هذا الاستعداد لطغيان الين أو اليانغ فيها. فالشمس المتوهجة هي دوماً يانغ، والأرض بكليتها هي دوماً ين.

ونجد في «التغيرات» مفهوماً ميتافيزيكياً أساسياً يدور حول «الأفكار» فالمجموعات الثلاثية الثمانية ليست صوراً وتمثيلات لموضوعات بل صور لأحوال متغيرة؛ وكل حادث في الكون المرئي يتم بتأثير صورة (أو فكرة) في المستوى غير المرئي. وعليه فإن كل ما يحدث على الأرض هو نسخة لاحقة زمنياً عن أمر يحدث في مستوى يقع وراء إدراكنا الحسي. والحكيم الذي يكون على اتصال مع المستوى الأعلى يتاح له الاطلاع على الأفكار من خلال حدسه المباشر، وبالتالي يكون في وضع يسمح له بالتدخل في الأحداث الجارية في العالم. وبهذه الطريقة فإن الإنسان يرتبط بالسماء التي تشكل عالم الأفكار فوق الحسي، وبالأرض التي تؤلف عالم المادة الحسي، ويؤلف معهما مثلث قوة أساسياً. إن نظرية الأفكار المتضمنة في «التغيرات» تطبق في اتجاهين، فالكتاب ينبئ عن صور الأحداث وعن تحققها التدريجي في الزمن، ولهذا فإن الاستعانة به في استبصار بذور الأمور المقبلة تنير لنا المستقبل وتجعلنا نفهم الماضي، وبهذا نتكيف مع مسار الطبيعة.

لقد عرف كونفوشيوس كتاب التغيرات وكرس قسماً كبيراً من وقته لدراسته والتعليق عليه، بخاصة في سنوات شيخوخته. وهنالك قسم مهم من ملاحق الكتاب التي تحتوي على شروحات وتعليقات في المتن تعزى إليه وإلى بعض

تلامذته. كما أن الكتاب كان المصدر الرئيسي لإلهام لاو ـ تسو مؤسس التاوية ومعاصر كونفوشيوس وواضع كتاب تاو ـ تي ـ تشينغ. وهذا الكتاب على صغره يعتبر الصرح الثاني في الفكر الصيني بعد «التغيرات».

لا ـ تسو والتاوية:

يحكى أن فلاحاً صينياً فقد حصانه الوحيد الذي يساعده في أعمال الحقل، فجاء إليه جيرانه عشاءً يواسونه في مصيبته قائلين: «يا لها من مصيبة حلت بك»!. هز الفلاح رأسه وقال: «ربما، من يدري»! في اليوم التالي رجع الحصان إلى صاحبه ومعه ستة جياد برية أدخلها الفلاح إلى حظيرته. فجاء إليه جيرانه يهنئونه قائلين: «يا له من خير أصابك»! هز الفلاح رأسه وقال: «ربما، من يدري»! في اليوم الثالث أسرج ابن الفلاح أحد الجياد البرية وامتطاه عنوة، ولكن الجواد الجموح رماه عن ظهره فوقع أرضاً وكسرت ساقه. فجاء إليه الجيران يواسونه قائلين: «يا لها من مصيبة حلت بك»! هز الفلاح رأسه وقال: «ربما، من يدري»!. في اليوم الرابع جاء ضابط التجنيد في مهمة كلفه بها الحاكم لسوق شباب القرية إلى الجيش، فأخذ من وجدهم صالحين للخدمة العسكرية وعف عن ابن الفلاح بسبب عجزه. فجاء الجيران إلى الفلاح يهنئونه قائلين: «يا له من خير أصابك»! هز الفلاح رأسه وقال: «ربما، من يدري»!

يقوم التفكير الصيني منذ أقدم الأزمنة على النظر إلى كل مظاهر الوجود على أنها نتاج حركة قوتين ساريتين في هذه المظاهر، هما قوة اليانغ الموجبة وقوة الين السالبة، على ما أشرنا إليه أعلاه. و هاتان القوتان على تعارضهما متعاونتان ولا قيام لإحداهما إلا بالأخرى، فهما أشبه بالقطب السالب والقطب الموجب في المغناطيس وفي التيار الكهربائي. فإذا غلب اليانغ في دورانه على الين نجم عن ذلك كل ما له صفة الموجب، وإذا غلب الين نجم عن ذلك كل ما له صفة السالب.وهكذا تقف الأضداد في تقابل: الخير والشر، النور والظلام، الحياة والموت، الذكر والأنثى، السماء والأرض، العلو والانخفاض، الحرارة والبرودة، الجفاف والرطوبة، الحركة والسكون، الحظ الطيب والحظ العاثر.. الخ. هذه

الأقطاب ليست في صراع مع بعضها من أجل سيادة أحدها على الآخر وإلغائه (كما هو الحال في الفكر الشرق أوسطي حيث يتصارع الموت والحياة، الخير والشر، الرحمن والشيطان. سيت وحوروس، أهورامزدا وأهريمان) بل إنها تنشأ معاً ويتخذ كل ضد معناه من ضده، حيث لا نور بلا ظلام، ولا خير بلا شر، ولا حياة بلا موت، وحيث الوجود وكل مظاهره في حالة تناوب دائب تلقائي، فإذا بلغ اليانغ أعلى قمة له في الارتفاع تحول إلى الين، وإذا بلغ الين أدنى مستوى له في الانخفاض تحول إلى اليانغ، وهكذا إلى ما لا نهاية في دورة دائبة. من هنا فإن الحكيم هو الذي يدرك قطبية الوجود، وجوده ووجود العالم، يرى في كل مظهر لليانغ بذرة ين كامنة تنمو في أعماقه، وفي كل مظهر للين بذرة يانغ.

وهذا هو مغزى حكاية الفلاح الصيني من وجهة نظر الحكمة التاوية. ذلك أن فن الحياة ينبغي ألا يقوم على طلب اليانغ واستبعاد الين، بل على الحفاظ على حالة من التوازن بين القطبين لأنه لا قيام لأحدهما إلا بوجود الآخر. يقول الحكيم لاو ـ تسو في الفصل الثاني من كتاب التاو ـ تي ـ تشينغ:

يرى الجميع في الجميل جمالاً لأن ثمة قبحاً
يرى الجميع في القبيح قباحة لأن ثمة جمالاً
الوجود واللا وجود ينجم بعضهما عن بعض
الصعب والسهل يكمل بعضهما بعضاً
الطويل والقصير يوازن بعضهما بعضاً
العالي والمنخفض يسند بعضهما بعضاً
الصوت والصمت يجاوب بعضهما بعضاً
القبل والبعد يتبع بعضهما بعضاً
لذا فإن الحكيم لا يتدخل في مسار الأشياء
ويعلِّم بدون كلمات

ويقول في الفصل 36:

إذا أردت ضغط شيء
عليه أولاً أن يكون ممطوطاً
إذا أردت إضعاف شيء
عليه أن يكون قوياً
إذا أردت حني شيئاً
عليه أولاً أن يكون منتصباً
إذا أردت أن تأخذ من شيء
عليه أولاً أن يكون مليئاً
هذا ما يدعى بالبصيرة الخافية
اللين والضعف يقوى على القاسي والصلب.

يلف الضباب شخصية لاو ـ تسو الغامضة، والتي لم يستطع قدامى المؤرخين الصينيين رسم سيرة حياة واضحة لها. إن كل ما استطاعوا نقله إلينا بثقة هو أن هذا الحكيم قد عاش حياة مديدة فيما بين أواسط القرن السادس وأواسط القرن الخامس قبل الميلاد، وأنه عاصر كونفوشيوس الأصغر سناً منه. ويروي بعضهم عن لقاء جرى بين كونفوشيوس ولاو ـ تسو، عندما كان لاو ـ تسو يعمل قيماً على مكتبة القصر الملكي في عاصمة مملكة تشاو الصينية. وقد صاغ كونفوشيوس انطباعه عن ذلك اللقاء المؤثر بالكلمات التالية: «أعرف أن الطيور تحلق في الهواء والسمك يسبح في الماء والدابات تنتقل على اليابسة. وأعرف أن كل ما يدب على الأرض يمكن اصطياده، وكل ما يسبح في الماء يمكن أمساكه بشص، وما يطير في الهواء يمكن ملاحقته بسهم. ولكن هنالك التنين الذي لا أعرف كيف يمتطي الريح ويناطح السحاب فيصعد إلى السماء. اليوم رأيت لاو ـ تسو، ولا أستطيع مقارنته إلا بالتنين».

ثم تتابع هذه الرواية قولها بأن لاو ـ تسو، قرر ترك عمله في القصر ومغادرة العاصمة بعد أن سادت الاضطرابات وفسدت أحوال الأسرة المالكة فيها. وقبل أن يغادر طلب إليه البعض أن يضع كتاباً يلخص فيه حكمته، فأنجز كتابه الصغير تاو ـ تي ـ تشينغ، أي رسالة في التاو وقوته، والذي يتألف من نحو خمسة آلاف شارة كتابية صينية فقط. ثم اختفى ولم يسمع به بعد ذلك أحد. ويعلق كاتب هذه الرواية قائلاً: لقد كان لاو ـ تسو شخصية فذة متفوقة، وأحب دوماً أن يُبقي نفسه مجهولاً.

لقد صاغ كل من لاو ـ تسو وكونفوشيوس تعاليمهما بطريقة حكموية بعيدة عن الأسلوب والطابع الديني الذي يميز تعاليم أصحاب الرسالات الدينية. كما أن أياً منهما لم يعتبر نفسه رسولاً من قبل السماء يوصل مشيئتها إلى بني البشر، بل إنساناً يعمل على التلاؤم مع النظام الكوني الذي يعكس المشيئة التلقائية للسماء. فالإنسان ليس كائناً مستقلاً عن الكون والطبيعة، وما عليه لكي يعيش حياة متزنة سعيدة إلا أن يتلمس النظام الكوني ويسلك في اتفاق معه.

عند هذه النقطة يختلف المعلمان؛ فبينما يركز كونفوشيوس على القانون الأخلاقي في المجتمع باعتباره صورة عن القانون الكوني، وعلى ضرورة إدراك القواعد الأخلاقية وتلقينها للأجيال، فإن لاو ـ تسو يركز على ضرورة إدراك النظام الخفي للكون وشمول هذا النظام للإنسان والكائنات الحية طراً؛ ومثل هذا الإدراك من شأنه أن يضع الفرد، وبالتالي المجتمع الإنساني كله، في حالة تناغم تام مع الكون والطبيعة، الأمر الذي يدفعه إلى تبني السلوك الأخلاقي دون حاجة إلى تلقين أو إلى اتباع لوائح أخلاقية مفروضة. من هنا فإن تاوية لاو تسو الأصلية تخلو من العبادات ومن الطقوس بأشكالها المعروفة في الديانات الأخرى. وفيما عدا التأمل الباطني الذي يحاول الإنسان من خلاله التواصل مع منبع الحقيقة، فإن التاوي حر من أية فروض طقسية أو تشريعية.

يتحدث لاو تسو في الفصل 8 عن الأخير الأسمى وعن كيفية حلوله في النفس الإنسانية وفي المجتمع من خلال التواصل التلقائي مع التاو فيقول:

الخير الأسمى يشبه الماء
الماء يسقي ألوف الحيوات بدون جهد
يرافقها في أماكن لا يرغب أحد في ارتيادها
وهو في ذلك يشبه التاو
في السكن، ما يهم هو الحيِّز الذي يسد حاجتك
في صفات العقل، ما يهم هو العمق
في صلات الصداقة، ما يهم هو المودة
في الكلام، ما يهم هو الصدق
في الحكم، ما يهم هو البارعة
في التنفيذ، ما يهم هو التوقيت
لأنه (الحكيم) لا يجهد نفسه ويصيب هدفه.

ويقول تشوانغ تزو، تلميذ لاوتسو: إن تدفق الماء ليس نتيجة لأي جهد يبذله الماء، بل هو خصيصة طبيعية فيه؛ ومثله فضيلة الرجل الكامل التي لا تأتي عن تعلم وتنمية ومع ذلك فلا شيء يخرج عن سيطرته. السماء بطبيعتها عالية والأرض بطبيعتها صلبة، والشمس والقمر بطبيعتهما مشعان؛ هل اكتسبت هذه جميعاً خصائصها تلك أم أنها كامنة فيها»؟

ويقول لاو تسو أيضاً في الفصل 38:

رجل الفضيلة الكاملة لا يشعر بفضيلته
ولذا فإنه رجل فاضل
البعيد عن الفضيلة مشغول بها على الدوام
ولذا فإنه رجل غير فاضل
وجل الفضيلة لا يفعل

ومع ذلك لا يترك شيئاً بحاجة إلى إتمام
البعيد عن الفضيلة يفعل
ومع ذلك يترك أموراً بحاجة إلى إتمام
رجل الخير يفعل ولكن دون دوافع خفية
رجل الاستقامة يفعل ولكن دون دوافع خفية
رجل الشريعة يعمل، وعندما لا يلقى استجابة
يشمر عن ساعديه ويعمد إلى الإقناع بالقوة
لذا فعندما يُنسى التاو تظهر الفضيلة
وعندما تُنسى الفضيلة يظهر عمل الخير
و عندما ينسى عمل الخير تظهر الاستقامة
وعندما تنسى الاستقامة تظهر الشريعة
الشريعة هي قشرة للإيمان والإخلاص وبداية الفوضى
من هنا فإن أصحاب العقل الراجح يبقون مع اللباب لا مع القشرة.

في كتاب التاو تي تشينغ هنالك ثلاثة محاور رئيسية تدور حولها أفكار المعلم لاو تسو. المحور الأول هو تقريب مفهوم التاو من ذهن القارئ وجعله على بصيرة داخلية به، والمحور الثاني هو تبيان سلوك الإنسان تجاه التاو وفي الحياة لكي يستطيع التلاؤم مع طريقة عمل التاو وتحصيل الخير الأسمى، أما المحور الثالث فسياسي ويتعامل مع الطريقة المثلى لحكم الناس وتحقيق التاو في المجتمع.

عند لاو تسو يحل مفهوم التاو تماماً مع المفهوم القديم لقوة السماء تي يين. وكملة تاو تعني في الأصل «الطريق»، وقد استخدمت في المؤلفات السابقة على لاو تسو مقترنة بالسماء، فقيل «طريق السماء» بمعنى الطريقة التي تتجلى بها قوة

السماء. أما هنا فيقتصر مفهوم التاو على المبدأ الكلي المجرد الذي حل محل مفهوم السماء في جميع مناحي فعلها كقوة إلهية كونية. ولكن التاو ليس إلهاً مفارقاً للعالم وإنما قوة غفلة غير مُشخَّصة تحيط بالموجودات وتكمن في أساسها. لهذا فإن لاو تسو لم يطلق على هذه القوة اسماً معيناً واكتفى بتعبير «الطريق» الذي لا يصرف ذهن السامع إلى شخصية ما فاعلة، وإنما إلى طريقة في الفعل لهذا قال في الفصل الأول:

التاو الذي يمكن التحدث عنه

ليس التاو السرمدي

والاسم الذي يمكن إطلاقه

ليس الاسم السرمدي

هو السابق على السماء والأرض.

هذا الوجود الحق المجهول أقرب عند لاو تسو إلى مفهوم القوانين الفيزيائية التي تحكمت منذ لحظة الانفجار العظيم بظهور الكون وقادت كل تعقيداته اللاحقة يقول في الفصل 25:

هناك شيء بلا شكل

موجود قبل السماء والأرض

صامت فارغ

قائم بنفسه لايَحُول

شأنه الدوران بلا كلل

مؤهل لأمومة العالم

لا أعرف اسمه فأدعوه: التاو

لا استطيع وصفه فأقول: العظيم

عظمته امتداد في المكان

الامتداد في المكان يعني امتداداً بلا نهاية

الامتداد بلا نهاية يعني المودة إلى نقطة المبتدى.

ونقرأ لتشوانغ تزو، تلميذ المعلم الأول ما يلي:

«في السماء حركة دائبة وفي الأرض ثبات. هل يتنازع القمر والشمس مجرييهما؟ من يحكم في هذه الأمور ويعمل على تنظيمها؟ من يحافظ على اتساقها وتناغمها؟ من بدون جهد يحفظها؟ هل هناك قوة خفية تجعلها على ما هي عليه؟ هل يتحتم على الأجرام السماوية أن تجري على هذا النحو ولا تستطيع غير ذلك؟ انظر إلى السحب كيف تسقط مطرها وإلى المطر كيف يرتفع ثانية فيصير سحاباً! من يحركها لتعطي خيرها؟ ومن بدون جهد ابتدر هذا كله ويعمل على دوامه؟ رياح تنطلق من الشمال وتهب غربية وشرقية، وأخرى تنطلق نحو الأعلى دون وجهة. أي أنفاس تحركها، ومن بلا جهد يدفع هبوبها؟ ما هي العلة»؟

إن هذه التساؤلات التي يطرحها هذا الحكيم لتحمل في طياتها أجوبتها. فلا وجود لعلة خارجية لكل ما عدده من مظاهر حركة الكون والطبيعة، لأن العلة والمعلول وجهان لحقيقة واحدة هي التاو، والعمليات الطبيعية لا تتطلب عنصراً خارجياً فاعلاً، أو مبدأ متعالياً مفارقاً يحركها عن بعد، بل إنها تعمل وفق تلقائية كونية يتبادل من خلالها كل عناصر الكون الأثر والتأثير في سلسلة مترابطة لا يوجد فيها علة ومعلول بالمعنى الدقيق للكلمة. إن ما يميز هذه الميتافيزيقا التاوية عن متافيزيقا الأديان الإلهية (التي تؤمن بوجود إله مفارق للطبيعة) هو وحدة المبدأ الضمني مع مظاهره المتنوعة.

ونقرأ لتشوانغ تزو أيضاً:

«من يعتمد على المنقلة والفرجار والمسطرة والمربع من أجل إنجاز أشكال صحيحة، لا ينتج إلا أشكالاً مصطنعة... الأشياء في طبيعتها غير المحدودة منحنية دون حاجة إلى منقلة، مدورة دون حاجة إلى فرجار.. بهذه الطريقة فإن الأشياء تخلق ذاتها من خلال انعكاسها الذاتي، ولا أحد يستطيع أن يقول كيف».

وهذا يعني أن العمليات الطبيعية أشبه ما يكون بتفتح زهرة، حيث تنبثق الفعالية الخلاقة من الداخل والخارج لا من الخارج لتؤثر في الداخل. ومن خلال هذه الفعالية التلقائية يفيض التاو من اكتماله البدئي ليتحول إلى ما لا يحصى من المظاهر الحية والجامدة. وهذا الفيض ليس فعلاً إرادياً ناشئاً عن خطة محكمة مسبقة ذات مقاصد محددة في عقل مستقل مفارق، بقدر ما هو نوع من الفعل التلقائي الذي يصفه المعلم في أكثر من موضع بأنه «اللا فعل». لذلك قال في الفصل 37:

التاو ليس من شيمته الفعل

ومع ذلك لا يترك شيئاً بحاجة إلى إتمام.

وقال في الفصل 40:

بالعودة إلى الخلف يتحرك التاو

باللين ينجز عمله

وقال في الفصل 4:

التاو فارغ

ولكن النضح منه لا ينضبه

لا يُسبر غوره، منشأ الآلاف المؤلفة.

ونحن هنا أمام فراغ التاو أقرب ما نكون إلى مفهوم الصفر الرياضي. فالصفر هو لا شيء، ومع ذلك فبدون الصفر لا يوجد الواحد، لأن الواحد ينشأ من لا شيء وتكون له قيمة في مقابل عدمه، وبدون الواحد لا توجد بقية الأعداد، أما الصفر فلا ينشأ إلا من نفسه إذ لا شيء يمكن أن يسبقه. وكذلك هو الفراغ بالمعنى التاوي. إنه اللا شيء الذي تحتاجه كل الأشياء لتكون ذات قوام وهيئة وفائدة. فمحاور العجلة لا تدور إلا بفضل الثقب الفارغ عند المحور، والإناء لا يستوعب السائل إذا لم يكن فيه تجويف فارغ، والغرفة لا تفسح مجالاً للعيش إذا لم تفصل بين جدرانها فسحة فارغة.

يقول المعلم في الفصل 11:

اجمع أقطار العجلة الثلاثين عند المركز

وانظر كيف يعطيك اللاشيء، في المحور، حركة ودورانا

اعجن الطين وشكله إناءً

وانظر كيف يتيح لك اللا شيء في داخله استعمالاً

اصنع أبواباً ونوافذ وارفع غرفة

وانظر كيف يقدم لك اللاشيء في داخلها سكناً

ما نحصل عليه هنا: شيء

ولكن بفضل اللاشيء يكتسب الشيء وظيفته.

ولدينا مقطع لتشوانغ تزو يلقي مزيداً من الضوء عل مفهوم النشوء التلقائي في الحكمة التاوية، حيث يقول:

«قد يبدو للعالم سيداً، ولكن لا توجد مؤشرات تدل على وجوده... لننظر إلى الجسد الإنساني بعظامه المئة وفتحاته التسعة وأجهزته الداخلية الستة، جميعها متكاملة وقائمة في أماكنها الصحيحة. هل أستطيع أن أضع أسبقية لواحدها عن الآخر؟ هل أضعها كلها على قدم المساواة؟ هل كلها خدم لا تستطيع ضبط بعضها بعضاً؟ هل تتبادل دور السيد والخادم على التوالي؟ ألا ترى أن هنالك شيئاً حقيقياً موجود في صميم تكاملها».

إن ما يود تشوانغ تزو أن يقوله هنا، هو أن الأشياء في المفهوم التاوي تنشأ تلقائياً وبشكل متزامن معاً في معزل عن مبدأ السببية. وكل عنصر في هذا العالم يبدو وكأنه في نقطة المركز منه. فلا حاكم ولا محكوم والكل يحدث من تلقاء ذاته وفي ارتباط وثيق مع حدوث الآخر. إن أي نملة صغيرة تدب على الأرض هي مركز الكون. فلكي تعيش هذه النملة تحتاج إلى التقاط ما يتساقط على التربة من حبوب، والحبوب تحتاج إلى تربة الأرض ودورة الفصول، ودورة

الفصول تحتاج إلى الشمس، والشمس إلى المجرة، والمجرة إلى بقية النظام الكوني. والعكس صحيح تماماً. فمنذ اللحظات الأولى للانفجار الكبير الذي أدى إلى ظهور الكون، يبدو لنا أن تنامي التعقيد على المستوى الكوني يسير في اتجاه إنتاج الحياة، وبالتالي إلى إنتاج هذه النملة الصغيرة. إن حياة أصغر الكائنات على الأرض تتطلب كوناً بأكمله ليسندها، وهذا الكون كان موجهاً منذ البداية لإنتاج هذه الحياة.

تحت هذه المظاهر المتنوعة التي تتبادل التأثير وتنشأ في تزامن معاً، يقبع التاو. إنه الوحدة التي تجمع الذوات إلى بعضها وتجمعها إلى ما لا يحصى من الظواهر الحية والجامدة، حيث يتخذ كل جزء معناه من الكل ويتخذ الكل معناه من الأجزاء، وتؤول التعارضات على المستوى الظاهري إلى تواحد على المستوى التحتي. فالتاو هو الماضي والحاضر، الشكل والهيولى، الوجود والعدم، إنه وحدة الثنويات والمنبع البدئي لكل بداية ونهاية، إنه المستوى الذي ينشأ عنه كل ميلاد ويؤول إليه كل موت. يقول تشوانغ ـ تزو:

«ينشأ النفي عن الإثبات، وينشأ الإثبات عن النفي. من هنا فإن الحكيم يصرف النظر عن الفوارق والاختلافات ويستمد رأيه من السماء. إن «هذا» هو أيضاً «ذاك»، و«ذاك» هو أيضاً «هذا». هذا له خطؤه وصوابه و«ذاك»، خطؤه وصوابه أيضاً. هل هناك من فرق بين هذا وذاك؟ هل ليس من فرق بينهما؟ عندما لا ننظر إلى هذا وذاك باعتبارهما ضدين نكون في جوهر التاو. إن النفي والإثبات يتمازجان في الواحد اللا نهائي».

إن نظرة التاوي إلى مظاهر في نشوئها التزامني، وإلى وحدة الثنائيات وتماثل الأضداد، تقوده إلى رؤية الكثرة في الوحدة والكل في الأجزاء. فالتاو موجود في صلب المظاهر المتنوعة، إنه الخفي الذي يصدر عنه ما لا يحصي من الأشياء في كثرتها وفي ثنائياتها. توضح هذه النقطة الحوارية التالية بين تشوانغ تزو وحكيم كونفوشي اسمه تونغ كاوتزو:

«تونغ كاوتزو سأل تشوانغ تزو: أين يوجد ذاك الـذي تـدعوه بالتـاو؟ فأجـاب تشوانغ تزو: إنه في كل مكان. فقال تونغ كاو: أين بالتحديد؟ فأجاب تـشوانغ تـزو: إنه في النملة. فقال: تونغ كاو: كيف له أن يوجد في هـذه الدرجـة الـسفلى؟ فتـابع تشوانغ تزو قائلاً: إنه في بلاطة الأرض هذه. فقال تونغ كاو: إن هذا لعمـري أدهـى وأمر. فتابع تشوانغ تزو قائلاً: إنه حتى في الروث. وهنا سـكت تونـغ كـاو. فـأردف تشوانغ تزو شارحاً وجهة نظره: إن أسئلتك هذه لا تنفع في اكتناه جوهر التاو. عليك الا تسأل عن أشياء محددة يوجد فيها التاو، لأنه لا وجود لأي شيء بدون التاو».

إن التاو هو الخلفية الساكنة للوجود ومـصدر عمليـة الخلـق الدائمـة الـتي تنطلق منه وتعود إليه. وهـو متخلـل في جميـع مظـاهر الكـون ويتحـول إلى مـا لا يحصى من الأشياء المتكاثرة، المستقلة من حيـث ظاهرهـا والمتوحـدة عنـد جذورها. وبذلك تنحل الوحدة إلى كثرة وتـؤول الكثـرة إلى وحـدتها الأصـلية. وعلى ما يقول تشوانغ تزو:«إذ نظرنا إلى الأشياء من ناحية فروقها واختلافها فإننا نجد كل ما حولنا متباعداً مستقلاً، حتى أن المسافة بين أجهزتنا الداخليـة تبـدو أبعد من المسافة بين دولة تشو ودولة يوهي. أما إذا نظرنا إلى الأشياء مـن ناحيـة تماهيها وتطابقها، فإن كل هذه الأشياء تبدو لنا على حقيقتها مندغمة في واحد».

وما يتميز به التاو باعتباره قوة خفية غير مشخصة عن الآلهة المشخـصة هـو أن آثاره لا تظهر من خلال ممارسة سلطة مباشرة، بل من خلال تلقائية طبيعيـة لا قسر فيها ولا إكراه. فلا هو يلعب دور السيد ولا الكائنات تلعب دور العبيـد. يقول لاو تسو في الفصل الثاني:

الآلاف المؤلفة تظهر وتختفي بلا توقف
ما يعطيها الحياة لا يدعي امتلاكها
يعينها ولا يقتضي عرفاناً
يكمل عمله ولا يدعي فضلاً
العمل ينجز ثم ينسى
ولذا فإن أثره لا يفنى.

المحور الرئيسي الثاني في تعاليم لاو – تسو يركز على موقف الإنسان التاوي من الكون والطبيعة والمجتمع.

يقول المعلم في الفصل 15:

العارف بالتاو في سالف الأزمان
كان رقيقاً، فهيماً، لا يسبر لمعرفته غور
ولا تستطيع العين تمييزه
ولذا لا يمكننا فهمه إلا بطريقة عامة:
متمهل كمن يخوض شتاءً في ماء نهر
متأن كمن يحاذر إزعاج جاره
دمث كضيف زائر
لين كثلج يذوب
صلب وطبيعي كجلمود خام
أجوف وفارغ كالوادي
سديمي كماء عكر، يصير رائقاً إذا هدأ
ويبقى في سكون، حتى إذا حركته عاد إلى النشاط
صاحب هذا الطريق لا يرغب في الامتلاء
ولأنه يبقى غير ملآن يبلى ويتجدد على الدوام.

إن الحكيم التاوي رقيق وفهيم ولا يسبر لمعرفته غور، ولا تستطيع العين تمييزه، لأنه لا يحب الظهور ولا ادعاء المعرفة والتفوق. وعلى الرغم من تحقيقه للعرفان الداخلي إلا أنه يسلك بشكل عادي وطبيعي مثل كل الناس. وهو لين كثلج يذوب وصلب كالجلمود الخام، لأنه بسيط وطبيعي ولا يسلك وفق قواعد موضوعة مسبقاً بل يترك نفسه على سجيتها، لأن النفس المتروكة على سجيتها

قادرة على تحقيق ذاتها والتناغم مع نفسها والعالم. الصخرة الخام تشبه الذات المنفتحة التي لا تشعر بالحدود الفاصلة بينها وبين الذوات الأخرى، أما الصخرة المنحوتة التي اتخذت شكلها النهائي كشيء من الأشياء، فتشبه الأنا المنغلقة التي تعيش وهم تميزها وتفردها. إنسان الجلمود الخام يعرف اللوائح والقوانين والتشريعات، ولكنه قادر على العيش بدونها متبعاً قانون الطبيعة، أما إنسان الصخر المنحوت فلا يستطيع العيش إلا ضمن قوالب موضوعة مسبقاً، والسلوك وفق لوائح الصح والخطأ، غير عارف بأن الصح والخطأ كامن في داخلنا لا في حرفية الشريعة.

والحكيم مجوف وفارغ مثل الوادي، عقله مثل مرآة تعكس الكون والكون مرآة تعكس العقل، لا هذا يمارس قسراً على ذلك، ولا ذاك يمارس قسراً على هذا. العقل جزء من صيرورة الطبيعة، وهو عندما يحاول تفسير الطبيعة من خلال الأفكار والمفاهيم، يكون مثل السيف الذي يحاول أن يقطع نفسه، أو العين التي تحاول أن ترى نفسها. ذلك أن الأشياء وأفكارنا عنها شيء واحد، الذات وموضوعاتها يجتمعان في كل لا ينفصم. يقول شاعر تاوي:

عندما تصدح الطيور في ذرا الأشجار

تحمل معها أفكار الحكماء الأوائل

عندما تنفتح الأزهار البرية في أعالي الجبال

يحمل شذاها أعمق المعاني.

وفي قوله «سديمي كماء عكر» إشارة إلى عقل الحكيم، فعقل الحكيم مثل بقية الناس يمتلئ بالأفكار التي تشبه العكر في الماء. ولكن ما يميزه عن الأشخاص المستغرقين تماماً في الحياة اليومية، هو أن هذه الأفكار تترسب إلى القاع في أحوال الاستغراق الباطني وتعود إلى الحركة في الأحوال العادية، فهو قادر في أي وقت على التخلص من تأثيرها لكي يرى الأشياء في «ذواتويتها» بعيداً عن توسيط الرموز والتجريدات الذهنية.

إن الاستغراق الباطني عند التاوي لا يهدف بشكل مباشر إلى تحقيق الاستنارة، ومثله مثل أي عمل آخر يقوم به دون هدف مسبق وبصرف النظر عن النتائج المتوقعة. إنه وضع يحقق للنفس الحالة التلقائية ويضعها في الحاضر السرمدي. تقول أبيات من شعر الزن:

لا يوجد من حولنا ما هو مخبأ، وخافٍ
منذ القدم كل شيء واضح كوضوح النهار.

وأيضاً:

الصنوبرة العتيقة تنطق بالحكمة المقدسة
وهذا الطير ينبئ بالحقيقة الخالدة.

وأيضاً:

خذ إليك واحدة من هذه الأعشاب
انصبها بدلاً عن تمثال البوذا.

أما قول المعلم لأن صاحب هذا الطريق لا يرغب في الامتلاء، ولأنه يبقى غير ملآن يبلى ويتجدد على الدوام. فيشرحه ما ورد في القصة التالية عن حكيم الزن المعاصر نان ـ إن:

«جاء أستاذ جامعي إلى نان ـ إن ليتعلم على يديه. جلس الاثنان إلى مائدة الشاي، وقام المعلم بصب الشاي في كأس ضيفه حتى امتلأت، ولكنه تابع السكب حتى بدأ السائل ينسكب من حواف الكأس. فحاول الضيف تنبيه مضيفه بلطف قائلاً: ولكن الكأس امتلأت أيها المعلم. فتوقف المعلم عن السكب وقال: الأمر كما ترى أيها السيد. إن الكأس الملأى لا تستوعب المزيد. لقد جئتني وأنت متخم بالأفكار والمفاهيم والآراء الثابتة، فكيف أستطيع أن أعلمك الزن إذا لم تفرغ كأسك أولاً». إن عقل التاوي فارغ مثل التاو. فكما أن التاو فارغ ولا ينضبه النضح، كذلك عقل التاوي فارغ ولا تملؤه الإيديولوجيات الدينية والأفكار الثابتة.

ويكمل قول لا تسو في الفصل 7، ما قاله في الفصل 16 أعلاه:

السماء والأرض باقيتان
لماذا تبقى السماء والأرض؟
لأنهما لا تشعران بوجودهما.
الحكيم يضع نفسه في المؤخرة ليجدها في المقدمة
عندما ينسى نفسه يجد نفسه
لأنه لا يشعر بنفسه فهو قادر على تحقيق ذاته.

إن السماء والأرض في هذا المقطع يشيران إلى قوتي اليانغ والين في داخل دائرة التاو اللتين نجم عنهما الآلاف المؤلفة من ظواهر الكون والطبيعة والحياة. فهما لا تشعران بوجودهما لأن الحكمة التاوية ترى أن ظهور الكون وصيرورته يتبعان مبدأ النشوء التلقائي الذي يميز نشوء الكائنات المتعضية. من هنا فلا مجال في التاوية للسؤال عمن خلق العالم، لأنه لو كان العالم قد خُلق «لكان له صانع جبل أجزاءه وركبها. أما وأنه قد نما انطلاقاً من مبدأ كلي يمكن تشبيهه بالقانون الأزلي الذي هو التاو، فإن السؤال عن صانعه يغدو بلا معنى. ويتبع ذلك القول بأن التاو، لا يشعر بوجوده الخاص، لأنه ليس شخصاً ذا شخصية وطباع وأهواء، ولأن وجوده هو عين وجود الظواهر. كما أنه لا يعرف كيف صدر الكون عنه معرفة الصانع للكيفية التي صنع بها مصنوعه، لأنه لا يتمتع بمعرفة خاصة به، ولأن معرفته هي عين حركة الظواهر وصيرورة الكون. التاو لا يشعر بوجوده شعور الأنا النسبية بوجودها الخاص، أما الأنا النسبية فكلما زادت في التوكيد على ذاتها كلما ازدادت إحساساً بوجودها المحدد المستقل، وهو وجود أيل إلى الفناء».

من هنا فإن الهدف الأسمى للحكيم هو التشبه بالتاو عن طريق نكران الأنا الفردية وتحقيق ذات منفتحة. فالإنسان لا يجد نفسه الحقيقية إلا عندما ينسى نفسه الآنية التي ليست أكثر من وهم خادع وزائل، إن الذات المنفتحة تنطوي

على الأنا وتتجاوزها. إنها هذه الحياة بالذات وهذه الروح بالذات، ولكنها في الوقت نفسه حياة كونية وروح كونية. المعرفة الحقيقة للأنا تقود إلى معرفة الذات، وعندما يتوصل التاوي إلى معرفة ذاته. يعيش في الحالة التي تدعوها التاوية (والبوذية أيضاً) باللا إنية، وهي حالة تخرج بالوعي الفردي المحدد بالأنا إلى الذات المنفتحة أو اللا أنا. وهذا معنى قول لاو تسو في نهاية المقطع: عندما ينسى نفسه يجد نفسه، ولأنه لا يشعر بنفسه قادر على تحقيق ذاته.

ويتصل بهذا القول، ما قاله في الفصل 2: «العمل ينجز ثم ينسى، ولذا فإن أثره لا يفنى». وقوله في الفصل 9: «أن تنسحب عقب إتمام المهمة، تتشبه بطريق السماء». فالحكيم الذي تخلى عن إنيته إذا أنجز عملاً لا يفكر فيما يعود عليه هذا العمل من مكافأة مادية أو ثناء أو شهرة، بل إنه يقوم به ثم ينشاه، وأن ينسحب عقب إتمام المهمة دون انتظار لنتائجها، ولذا فإن أثر عمله يبقى في الأرض.

ونحن إذا رسخنا هذه القيمة في المجتمع فإننا نعمل بذلك على كبح السلوك التنافسي المدمر حيث يحاول كل فرد توكيد نفسه على حساب الآخرين، ونشجع السلوك التعاوني.

لهذا قال المعلم في الفصل 3:

عندما لا نمجد السباقين نمنع التنافس

عندما لا تقدر النفائس يختفي المال الحرام

عندما لا نعرض ما يثير الرغبة نقضي على تبلبل الأذهان.

إن عدم تمجيد السابقين والمجلين في شتى مناحي الحياة يجعل من الإنجاز قيمة في حد ذاته لا وسيلة لما وراءه. كما أن عدم الإعلاء من شأن الثروة والجاه يصرف الأفراد عن تكديس الثروات باعتبارها رمزاً للسلطة والتفوق الاجتماعي. في مقابل هذا المجتمع التنافسي التطاحني يطرح لاو تسو تصوره لمجتمع متجانس تسود فيه قيم التعاون بدل التطاحن ونكران الذات بدلاً من توكيدها. ولهذا قال في الفصل 81:

الحكيم لا يكتنز شيئاً
ورغم أنه أعطى الكثير للآخرين
فإن لديه الكثير أيضاً
رغم أنه تخلى عن كل ما يملك للآخرين
فإنه يبقى غنياً
إذا اتبعت طريق السماء
تبذل الحسنة لا السيئة
إذا اتبعت طريق السماء
تبذل العمل ولا تقتضي عرفاناً.

وقال في الفصل 72:

لذا فإن الحكيم يعرف نفسه ولا يظهرها
يصقل نفسه ولكنه لا يعلي من شأنها.

وكما أن التاو «ليس من شيمته الفعل، ومع ذلك لا يترك شيئاً بحاجة إلى إتمام» على ما اقتبسنا من الفصل رقم 37، وكما أنه «بالعودة إلى الخلف يتحرك التاو، وباللين ينجز عمله»، على ما اقتبسنا من الفصل رقم 40، كذلك التاوي في موقفه من التاو ومن الحياة، عليه «ألا يتدخل في مسار الأشياء ويُعلِّم بدون كلمات» (الفصل الثاني).

تروي حكاية تاوية الحادثة التالية: «سأل التلميذ تشاو ـ تشو معلمه تشو ـ آن: ماهو التاو: فأجاب المعلم: إنه وعيك الطبيعي. سأل التلميذ: كيف يستطيع المرء أن يتوافق معه؟ فأجاب المعلم: عندما تقصد التوافق معه تنحرف عنه. سأل التلميذ: ولكن كيف نستطيع معرفته دون قصد؟ فأجاب المعلم: لا ينتمي التاو إلى مجال المعرفة ولا إلى مجال عدم المعرفة. المعرفة فهم زائف، واللا معرفة جهل أعمى. هل تريد أن تفهم التاو؟ انظر إذاً إلى السماء الفارغة».

ولهذا يقول لاو تسو في الفصل 33:

في قلة الكلام تناغم مع الطبيعة

الطبيعة لا تعبر عن نفسها بالكلمات.

وقال في الفصل 56:

الذي يعرف لا يتكلم

الذي يتكلم لا يعرف

وقال في الفصل 48:

في طلب العلم تعرف في كل يوم أكثر

في طلب التاو تبذل في كل يوم أقل

تبذل أقل فأقل حتى تصل إلى حالة اللا فعل

وعندما تصل حالة اللا فعل

لا تجد أمراً بحاجة إلى إتمام.

فالإنسان يتوافق مع الطبيعة من خلال ما يدعوه لاو ـ تسو بحالة «اللا فعل»، و«عدم التدخل في مسار الأشياء». ففن الحياة هو أشبه بفن الملاحة لا بفن القتال. في الملاحة، يدير الربان شراعه إلى الريح، ويوجه معرفته بها للإفادة منها لا لمقاومتها، وبذلك يغدو فعله جزءاً من النظام الطبيعي للأشياء لا مستقلاً عنها ولا معارضاً لها. من هنا فإن تعبير «اللا فعل» الذي يتردد كثيراً عند لاو ـ تسو، لا يحمل معنى سلبياً كما يتصور البعض للوهلة الأولى، وإنما هو دعوة إلى إيجابية التناغم مع حركة الكون وترك المثل التي غدت اليوم بالية عن قهر الطبيعة وتسخيرها. هذا الموقف التاوي من الطبيعة لا ينطوي على رفض للتكنولوجيا ولتقنيات الإفادة من الطبيعة بل يدعو إلى نوع من التكنولوجيا ذات الطابع الإنساني الذي يبقي على صلة الإنسان بمحيطه وبيئته.

يقول العلامة جوزيف نيدهام، وهو أهم دارس غربي للفكر الصيني القديم، بأن التاوية قد قدمت للعلم الصيني أكثر بكثير مما قدمته الكونفوشية. فبينما كان الكونفوشيون يدسون أنوفهم في الكتب على الدوام ويحرصون على اتباع القواعد واللوائح، كان التاويون يراقبون الطبيعة. لقد حفلت الأدبيات التاوية بالملاحظات والتعليقات الغزيرة بخصوص النباتات والمياه والرياح وسلوك الحيوانات والحشرات، في الوقت الذي اقتصرت فيه الأدبيات الكونفوشية على المسائل السياسية والاجتماعية.

ويرى نيدهام أن الصوفية التاوية والنزعة التجريبية قد سارا يداً بيد، على عكس السكولائيه المدرسية الكونفوشية، لأن ما يهم الصوفي حقاً ليس الاعتقاد بالمبادئ التي قرر الآخرون صحتها، بل تحصيل الخبرة المباشرة بالأشياء. إن السكولائي المدرسي، كونفوشياً كان أم لاهوتياً من العصور الوسطى، يعزف عن تفحص السماء من خلال منظار غاليلو لأنه يعرف كل شيء عن السماء من خلال النصوص التي درسها واعتقد بها.

وهذا ما يقودنا إلى نقطة جوهرية أخرى من تعاليم لاو ـ تسو وهي التعليم بدون كلمات. يقول تشوانغ تزو، تلميذ المعلم:

«من يتصدى للإجابة عن سؤال حول التاو لا يفهم التاو، إذ ما من تساؤل ممكن حول التاو وما من أجوبة. إن طرح أسئلة لا يمكن الإجابة عنها حماقة، وفي الإجابة عن أسئلة لا جواب لها فقدان للمعرفة الداخلية. إن الحمقى وفاقدي المعرفة الداخلية لم يلحظوا قط صيرورة الكون وكيفية عمله، ولم يعرفوا البدايات العظمى؛ ليس بمقدورهم اجتياز الجبل المقدس المدعو كون – لون والتحليق بعيداً نحو الفراغ العظيم؛ التاو يعرف بدون مفاهيم، بدون تفكير عقلي. يمكن مقاربته بالمكوث في اللا شيء. باتباع لا شيء. بطلب لا شيء.. الحكيم يعلم مبدءاً لا يجد تعبيراً عنه بالكلمات».

هذا النوع من التعليم بدون كلمات يعتمد على دفع المريد إلى معرفة الحقائق عن طريق التأمل الباطني والخبرة الروحية المباشرة، بعيداً عن التلقين

المباشر ودراسة المفاهيم والمبادئ النظرية. يقول تشوانغ تزو: «الشبكة تستخدم للإمساك بالسمك. خذ السمك وانس الشبكة. الفخ يستخدم للإمساك بالأرانب البرية. خذ الأرانب وانس الفخ. الكلمات تستخدم لنقل الأفكار. عندما تستوعب الأفكار انس الكلمات. كم هو ممتع الحديث إلى شخص نسي الكلمات».

وفي حالة اللا فعل، يقول لاو تسو أيضاً في الفصل 16:

أتأمل الفراغ المطلق

ألبث في سكون

الآلاف المؤلفة تنشأ في تواقت معاً

وأنا أرقب عودتها

الآلاف المؤلفة في حركة دائبة

ولكنها تعود أخيراً إلى أصولها.

في جلسة التأمل التي يشير إليها المعلم هنا بقوله: «أتأمل الفراغ المطلق، ألبث في سكون»، يطابق التاوي بين نفسه والعالم الذي ينشأ دفعة واحدة، وتنشأ عناصره كلها في تواقت معاً دونما سببية خطية. الكون يحصل في آن معاً وعبر عدد لا يحصى من المتغيرات المترابطة بطريقة محكمة لا يمكن معها حذف متغير واحد دون الإخلال بنظام الكون برمته، وحيث يحتوي كل عنصر من العناصر على الكل، ويتخذ الكل معناه من الأجزاء. ولكن هذه الحركة الدائبة لا تحصل إلا على أرضية ثابتة هي التاو الساكن الذي تنشأ منه الحركة وتعود إليه. التاوي يرى إلى الثابت من وراء المتحرك، الثابت هو أم الحركة ومصير الوجود. وتركيز العقل على الثابت يكشف البصيرة:

وكما أن التاو ينجز عمله باللين لا بالقسر كذلك هو الحكيم الذي يدرك أن:

ألين الأشياء في العالم

يقوى على أقسى الأشياء في العالم

ما لا مادة له ينفذ إلى ما لا ثقوب له

من هنا جدوى أن لا تتدخل في مسار الأشياء.

وتُعلم بدون كلمات (لاو تسو الفصل 43)

وأيضاً:

الجسد الحي رقيق ولين

وكذلك العشب والشجر النامي

الجسد الميت صلب وقاسي

وكذلك العشب الذاوي والشجر اليابس (لاو تسو الفصل 76)

وأيضاً:

إذا انحنيت تغلب

إذا انطويت تستقيم

إذا فرغت تمتلئ

إذا بدوت بالياً تتجدد

بالقليل تكسب

بالكثير تتعثر. (لاو تسو، الفصل 22)

وأيضاً:

لا يوجد في العالم أرق وألين من الماء

ولكنه الأقدر على مواجهة الصلب والقوي. (لاو تسو، الفصل78)

إن التاو يفعل دون قسر ولا إكراه، وصورته في الطبيعة هي الماء الذي يشق طريقه ويصل إلى غايته دون جهد. والحكيم الذي تماثل مع التاو ينسج على منواله، فينشط من خلال اللا فعل واللا جهد، وتتسم كل مبادراته باليسر واللين ولا بالعسر والقوة. إنه ينحني لكي يغلب، وينطوي لكي يستقيم، ويفرغ لكي يمتلئ، يبدو بالياً

ولكنه متجدد على الدوام، يأخذ القليل من متاع الدنيا ولكنه يكسب الكثير من متاع الروح. يجعل من نفسه أمثولة للآخرين بدلاً من السير على خطاهم.

في المحور الثالث السياسي يتوجه لاو تسو بخطابه إلى الحاكم، مستخدماً كل ما طرحه من أفكار حول اللين واللا فعل وعدم التدخل في مسار الأشياء. فأفضل الحكام هو الحاكم الذي لا تشعر الرعية بوجوده. يقول في الفصل 17:

أفضل الحكام من شابه الظل عند رعيته

يليه الحاكم الذي يحبون ويمدحون

فالذي يخافون ويرهبون

فالذي يحتقرون ويكرهون.

أي إن الحاكم التاوي يفعل من خلال اللا فعل، ويترك الأمور تسير في المجتمع سيرها في الحياة الطبيعية. فإذا اتخذ كل شخص في المجتمع مساره التلقائي الطبيعي دون تلقين أو قسر أو إكراه ساد التناغم في المجتمع مثلما يسود التناغم في الكون. من هنا فإن أفضل الحكام من شابه الظل عند الرعية، يليه الحاكم الذي يحبون ويمدحون، لأن محبة الرعية للحاكم تعني شعورهم بوجوده وبممارسته للفعل القصدي في الحكم، بدل اللا فعل الذي يجعله مثل الظل؛ يليه الحاكم الذي يخافون لأن ممارسة الفعل القصدي سوف تقود الحاكم، سواء عن قصد أو عن غير قصد، إلى ممارسة القمع؛ يليه الذي يحتقرون ويكرهون وهو الحاكم الذي يمارس أقصى درجات الضبط والتحكم في المجتمع.

ويقول في الفصل 57:

أحكم البلاد بالسكينة وتقويم ذاتك

وأدر الحرب بتحركات مفاجئة سريعة

واكسب المملكة بدون تدخل

كلما كثرت القوانين والشرائع

كلما انتشر اللصوص وقطاع الطرق

لذا فإن الحكيم يقول:

لا أقوم بأي فعل والناس يتغيرون من تلقاء ذاتهم

أميل إلى حالة السكون، والناس ينصلحون من تلقاء ذاتهم

ألزمُ عدم التدخل، والناس يزدهرون من تلقاء ذاتهم

متحرر من الرغبات، والناس يصيرون بسطاء كالجلمود الخام

من تلقاء ذاته.

يتميز الفكر التاوي بموقفه الإيجابي من الطبيعة البشرية وثقته الكاملة بها. ولا يوجد في الثقافة الصينية ما يشبه مفهوم الخطيئة الأصلية الذي ينظر إلى الطبيعة الإنسانية باعتبارها فاسدة من حيث المبدأ وتتطلب الصقل والتطهير. من هنا يؤكد لاو تسو هنا على ضرورة ثقة الحاكم بالناس وبطبيعتهم الأصلية الخيرة، وذلك بعدم التدخل في شؤونهم عن طريق سن كثير من القوانين والشرائع، لأن كثرة هذه القوانين والشرائع تشعر الناس بضغط الحاكم وبأنهم ملزمون بالاستقامة لا مخيرون بها، فينسون طيبتهم ويلجؤون إلى الخبث والحيلة في التعامل مع السلطة ويلجؤون إلى مقاومتها بشتى الوسائل. من هنا فإن أفضل طريقة لحكم الناس هي التزام مبدأ اللا فعل وعدم التدخل في شؤون الرعية، لأن الناس إذا لم يشعروا بوطأة السلطة عادوا إلى طبيعتهم الأصلية الطيبة، وانتظمت أحوالهم من تلقاء ذاتها دونما حاجة إلى قوانين صارمة وعقوبات رادعة. لهذا يقول لاو تسو في الفصل 58:

عندما تكون الحكومة غافلة

يتسم الشعب بالبساطة

عندما تكون الحكومة يقظة

يتسم الشعب بالخبث.

ويقول في الفصل 60:

عندما تُحكم الدولة وفق التاو
يفقد الشر سلطانه
وعندها يعزو كل شخص الفضل للآخر.

والتواضع هو سمة الحاكم التاوي. إنه يسير في المؤخرة بدلاً من المقدمة، وإذا سار في المقدمة لا يشعر بسلطته أحد، يقول في الفصل 66:

يغدو النهر ملكاً على مئات الجداول
لأنه أوطأ منها منسوباً
لذا من أراد أن يحكم أمة
عليه أن يتضع أمامها
ومن أراد أن يحكم شعباً
عليه أن يسير وراءه أولاً
وإذا سار في مقدمة الركب
لا يشعر بوجوده أحد.

هذا التواضع ينبغي أن يكون من السمة المميزة للعلاقات الدولية أيضاً. يقول المعلم في الفصل 61:

على الدولة الكبيرة أن تكون مثل سرير النهر
حيث تلتقي كل مياه الأرض إنها للبقية مثل المرأة
المرأة تحصل على بغيتها من الرجل بالسكون
عندما تلجأ المرأة إلى السكون تتخذ الوضعية السفلى
لذا فإن الدولة الكبيرة عندما تتخذ الوضعية السفلى
تكسب الدولة الصغيرة.

وفي أكثر من موضع ينتقد لاو تسو الحرب والروح العسكرية، وينصح الحاكم بعدم اللجوء إليها. فإذا كان لا بد منها على الحاكم أن يعجل في إنهائها، وعند الانتصار عليه أن يقيم طقوس الحداد بدلاً عن طقوس الاحتفال. يقول في الفصل 30:

حيثما تعسكر القوات ينبت شجر الشوك

وفي أعقاب الجيوش الجرارة يذوي الحصاد

إذا كان لابد من الحرب فعجل في إنهائها

عجل في إنهائها ولا تتفاخر

عجل في إنهائها ولا تتبجح

فورة القوى يعقبها الوهن

وهذا ليس من التاو

من يسر عكس تيار التاو

يأت إلى نهاية سريعة

ويقول في الفصل 31:

لأن السلاح أداة شؤم

فإن رجل التاو لا يلجأ إلى استخدامها

فإذا كان لا بد منها استخدامها في حياد

تمجيد الانتصار يعني الإعلاء من شأن القتل

ومن يعلي من شأن القتل لا مكان له في المملكة

عندما يُقتل العديد من الناس نبكيهم بحزن وأسى

ولهذا عند الانتصار علينا أن نقيم طقوس الحداد.

إن الحاكم الذي يدرك تناوب الأقطاب وتعاقب الأحوال يعرف أن فورة القوة يتلوها الوهن، ولذا فإنه لا يتطرف أو يغالي إذا أحس من جانبه قوة، ولا يخنع إذا أحس من جانبه ضعفاً. في صيرورة الطبيعة لا يوجد تطرف بل توازن، فإذا أدركت موقعك في هذا التوازن سلمت، وإذا تجاهلته أتيت إلى نهاية سريعة. رجل الدولة التاوي لا يلجا إلى السلاح أولاً، وإذا كان لا بد من شن الحرب عليه أن يخوض حربه في حياد نفسي يخلو من الانغماس العاطفي. التاوي يحارب وهو في حالة من الصفاء الذهني والنفسي، ولا يسمح لعواطفه أن تكون موجهاً له. كما أنه يتفادى ما تثيره الحرب من مشاعر العنف والرغبة في القتل المجاني والتدمير. وبشكل خاص عليه أن يتخلص مما يثيره الانتصار من إحساس زائف بالمجد. فلا مجد في الانتصار لأنه لا يتحقق إلا على أشلاء ألوف القتلى من الجانبين.

ولكن بما أن الحرب شر لا بد منه أحياناً، فإن لاو تسو لا يتخلف عن تقديم نصائحه في فن التكتيك العسكري الذي يقوم على مبدأ اللا جهد. يقول في الفصل 69:

لا أجرؤ على لعب دور المضيف، بل ألزم دور الضيف
لا أجرؤ على التقدم قيد أنمله، بل أتراجع مسافة قدم
هذا ما يدعى بالتقدم نحو الأمام دون حركة باتجاه الأمام
هذا ما يدعى بتشمير الأكمام دون إظهار الساعدين
وبالإيقاع بالخصم دون هجوم
بحمل السلاح دون إظهار السلاح.

إن مفهوم اللا جهد التاوي يعني أن تنجز عملك دون قسر وباستخدام أقل ما يمكن من القوة، وذلك عن طريق السير مع التيار لا ضده. إنه أشبه بالملاحة الشراعية التي تستفيد من حركة الهواء واتجاهاتها الطبيعية، وبالسباحة التي تستفيد من خصائص دفع الماء، وبالتدحرج على المنحدر، وبلعبة الجيدو التي

توجه قوة الخصم ضده. ولاو تسو يطبق هذا المفهوم هنا على التكتيك العسكري. فالقائد المحنك في رأيه يوفر قدراته القتالية ولا يهدرها في المبادرة بالهجوم. إنه ينتظر ويترقب هجوم الخصم من أجل الإيقاع به والإفادة من قوة هجومه في تشتيت شمله. وهو يستخدم مجاز الضيف والمضيف لشرح وجهة نظره. فالضيف في العادة يلزم موقفاً متحفظاً في سلوكه وجلسته وكلامه، بينما يبادره المضيف بالترحاب وطَرْق المواضيع المختلفة وإظهار حسن الضيافة، هذا الموقف السلبي للقائد العسكري ليس سلبياً في جوهره بل هو نوع من الهجوم والتقدم نحو الخصم دون حركة توحي بالتقدم والهجوم. والنتيجة المرتقبة هي الإيقاع به بأقل قدر من الجهد وهدر الطاقة.

أخيراً لا يملك لاوتسو إلا أن يعقب بأسى قائلاً:

كلماتي سهلة الفهم والتطبيق

ومع ذلك لا أحد يفهمها أو يعمل بها

كلماتي تأتي من نبع الكلمات

والأفعال تتطلب من يقوم بها

لأن الناس لا يعرفون هذا

فإنهم لا يفهمونني. (الفصل 70)

التاوية الطقسية:

إن طريق الحكمة الذي أسس له المعلم الأول لاو – تسو، وطوره تلامذته من بعده، وأهمهم شارحه الرئيسي تشوانغ – تزو الذي عاش في القرن الرابع قبل الميلاد، قد تحول بمرور الوقت إلى طريقة دينية طقسية تبنت العديد من الممارسات اليوغية الهادفة إلى السيطرة على الجسد واكتساب القوى الخارقة، كما داخلتها أفكار خيميائية وسحرية حولتها من نظرية وممارسة فلسفية إلى نظرية وممارسة سحرية بهدف إلى إطالة العمر وتحصيل الخلود الفردي.

على الرغم من أن هذه الصيغة من التاوية قد اتخذت شكلها الواضح للمرة الأولى خلال عصر أسرة هان، أي فيما بين القرن الأول قبل الميلاد والقرن الثالث بعد الميلاد، إلا أن جذورها تضرب بعيداً في الماضي الصيني من خلال توجهات شعبية تهدف إلى الإفادة من أثر قوتي اليانغ والين على الصحة والسعادة وطول العمر، وتوجيهها من أجل إطالة حياة الفرد وتأخير التدهور الطبيعي للجسد. ويبدو أنه لا يوجد شعب آخر اهتم بالشيخوخة وفكر في كيفية التعامل معها مثل الشعب الصيني.

وفي الحقيقة فإن التاوية الحكموية لم تعر مسألة إطالة الوجود الأرضي في هذا العالم اهتمامها، ولا هي التفتت بجدية إلى مسألة الخلود، وإنما سعت إلى التوافق في هذه الحياة مع العمليات الجارية في الكون، وأكدت على ضرورة التطابق مع تناوب اليانغ والين، الحياة والموت، التمايز والوحدة، الوجود واللا وجود، والذي يقود إلى التناغم مع التاو. ولكن هنالك مقاطع إشكالية عند لاو تسو اعتمدت عليها التاوية الطقسية وفسرتها بما يتلاءم ونهجها. ونخص بالذكر اثنين منها يردان في الفصل 50 والفصل 55. يقول لاو تسو في الفصل 50:

إن من يتقن فن الحياة

لا يواجهه كركدن أو نمر في سفر

ولا يؤذيه سلاح في معركة

إذ لا موضع في جسده لمخلب الوحش

ولا مكان في جسده لطعنة سلاح

لماذا؟

لأنه لا موضع فيه للموت منه نصيب

ويقول في الفصل 55:

من يكتسب ال«تي» يغدو كالوليد الجديد

الهوام الضارة لا تلسعه
الحيوانات الكاسرة لا تقفز نحوه
الطيور الجارحة لا تنفض عليه
عظامه طرية وعضلاته لينه ولكن قبضته قوية
لا يعرف اتحاد الذكر والأنثى ولكن قضيبه ينتصب
لأن طاقته الحيوية في أوجها
يصرخ طوال النهار من غير أن يبح صوته
ذلك أنه في تناغم داخلي
معرفة التناسق الداخلي هي البقاء في الحقيقة
البقاء في الحقيقة يعني الاستنارة

لكي نفهم هذه الإشارات المجازية إلى مناعة من اكتسب التاو، عند لاو تسو، علينا أن نرجع إلى شارحه الرئيسي تشوانغ تزو الذي يقول:

«عندما يسقط رجل مخمور من عربة منطلقة، قد لا يموت ولكنه يشعر ببعض الألم. وعلى الرغم من أن عظامه مثل عظام بقية الناس، إلا أنه يواجه الحادثة بطريقة مختلفة، ذلك أن نفسه في حالة من الأمن والطمأنينة. فهو لم يكن واعياً لركوبه في العربة ولا لسقوطه منها، والأفكار حول الحياة الموت لا تجد سبيلها إلى قلبه. من هنا فإنه لا يعاني نتيجة لاصطدامه بالأشياء. فإذا كان للخمرة أن تمد الإنسان بمثل هذا الإحساس بالطمأنينة، فما بالك يما يمكن للتلقائية أن تمده به».

ويقول أيضاً:

«الناس في الأيام الخوالي لم يعرفوا حب الحياة ولا كره الموت. الولوج إلى الحياة لم يكن بهجة لهم، والخروج منها لم يكن يثير لديهم الجزع والمقاومة.

بهدوء كانوا يأتون وبلا ضجيج كانوا يمضون، لا ينسون ما كانت عليه بدايتهم ولا يتساءلون عما ستؤول إليه نهايتهم. لقد قبلوا الحياة واغتبطوا بها، ثم نسوا وآلوا إلى حالة ما قبل الحياة. وبهذا لم يكن لديهم نية أو رغبة لمقاومة التاو».

ويقول أيضاً:

«العارفون بالتاو يقبضون على المبادئ الأساسية. من يقبض على المبادئ الأساسية يعرف كيف يتعامل مع الظروف والأحوال. من يعرف كيف يتعامل مع الظروف والأحوال لا يترك نفسه عرضه للأذى. عندما يمتلك الإنسان فضيلة التاو الكاملة (تي) فإن النار لا تحرقه والماء لا يغرقه والحر والبرد لا يوجعانه والجوارح والكواسر لا تؤذيه. لا أعني بذلك أن صاحب ال«تي» يقلل من شأن هذه الأمور ويستخف بها، وإنما أعني أنه يميز بين ما هو خطر وما هو آمن، ويرضى بحسن الحظ أم بسوئه، ويلزم الحذر في غدوه ورواحه. ولهذا لا شيء يمكن أن يسبب له الأذى».

فالتاوية الحكموية تؤكد على ضرورة أن يحيا الإنسان حياة طبيعية خلال الفترة المقدرة له في هذه الدنيا، بدون خوف من الموت أو تعلق وشغف بالحياة. كما تؤكد على ضرورة حفظ البقاء عن طريق السير مع تيار الطبيعة وعدم معارضة التاو. إن الفرص في البقاء وطول العمر أفضل عندما لا تؤرقنا فكرة الموت ولا يتملكنا هاجس البقاء. وهذا ما عناه لاو تسو عندما قال بأنه لا موضع في جسد التاوي لطعنة سلاح لأنه لا موضع في جسده للموت. فالتاوي معني بالحياة ويعرف كيف يسير عبرها، ولكنه غير هياب من الموت ويعرف كيف يموت أيضاً.

ولكن كان للتاوية الطقسية رأي آخر في هذه المسألة. لقد أراد روادها الإفادة من صيرورة العمليات الطبيعية من أجل تحسين الصحة واكتساب جسد قوي سليم. ثم تجاوزا هذا الهدف متطلعين إلى إدامة بقاء الفرد في هذه الحياة أطول فترة ممكنة متمتعاً بصحة جيدة وجسد سليم. ثم تجاوزوا هذا متطلعين إلى الخلود عن طريق تنمية «ذات روحانية» تنجو من الموت الذي يلحق بالجسد

لتتابع حياتها في استقلال عنها. ولتحقيق هذه الغايات لجؤوا إلى تقنيات متعددة منها تمارين التنفس اليوغية، واتباع قواعد صحية خاصة، ونظام غذائي خاص، كما لجؤوا إلى الخيمياء السحرية والطقوس الجمعية والفردية، والتمسوا عون الآلهة التي لم يكن لها مكان في التاوية الحكموية، ومارسوا أشكالاً متعددة من التدريبات اليوغية.

ويروي أحد المؤرخين الصينيين من القرن الأول قبل الميلاد، أن الإمبراطور وو ـ تي من أسرة هان، والذي عاش في القرن الثاني قبل الميلاد قد تحول إلى التاوية الطقسية على الرغم من رعايته سابقاً للكونفوشية، وذلك تحت تأثير زوجته وحاشيتها، وأنه أحاط نفسه بالمستشارين والحكماء التاويين، الذين دفعوه إلى إحداث بدع جديدة على الديانة الصينية التقليدية. ويروي ذلك المؤرخ أيضاً أن العراف التاوي لي شاو تشون قد كشف للإمبراطور عن أسرار عدة تتعلق بإطالة الحياة وتحقيق الخلود، ومنها تقنية تحويل مادة كبريتات الزئبق إلى ذهب، وصَنَع أواني من هذا الذهب يقدم له فيها الطعام والشراب. ومنذ ذلك الوقت تداول الناس الأخبار عن وصفة تحوّل الذهب إلى مادة يمكن أكلها من أجل اكتساب الخلود.

لم يقتصر هذا الهوس بإطالة العمر وتحقيق الخلود على الطبقة الأرستقراطية، وإنما تعداها إلى عامة الشعب الذين وجدوا أيضاً أن بمستطاعهم اتباع هذه التقنيات لدفع الفساد عن الجسد الإنساني. ولما كان الأفراد يجدون صعوبة في أن يمارسوا على النطاق الفردي جميع تقنيات التاوية الطقسية، فقد درجوا على الالتقاء في جماعات تعين أعضاءها وتوجههم. وبذلك نشأت طوائف تاوية سرية تخطت أنماط التنظيمات الاجتماعية التقليدية، وانتشرت على أصقاع واسعة فيما يشبه تنظيم الكنائس المسيحية. وهذه ظاهرة لم تعرفها الحضارة الصينية من قبل. كان من أشهر هذه الطوائف تاوية سرية وأقواها الطائفة المعروفة باسم Wu Tou Mi Tao التي أسسها تشانغ تاو لينغ الذي ارتحل من المناطق الشرقية في الصين إلى الناطق الغربية، وأسس هذه الطائفة المكرسة للممارسات السحرية الهادفة إلى تحقيق الصحة وإطالة الحياة، والتي

داخلتها عناصر كثيرة من العقائد الزرادشتية التي كانت منتشرة في غرب الصين. وقد تم تقديس هذا المعلم بعد موته وأعطي لقب «المعلم السماوي» على أساس أن لاو تسو قد تجلى له من عالم الأرواح وأعطاه توجيهاته وتعليماته. ويقال أنه اكتشف صيغة الوصفة السحرية للخلود وصعد حياً بجسده إلى السماء بعد أن عاش قرابة 120 سنة، وذلك من أعلى قمة جبل لونغ هو على ظهر نمر. اكتسب في حياته لقب الحبر الأعظم، وهو اللقب الذي حمله خلفاؤه الذين حققوا سطوة سياسية واسعة، وبقوا في هذا المنصب حتى العصور الحديثة على الرغم من التحلل والتفكك الذي حل في الطائفة.

خلال القرن الثالث الميلادي حصلت نهضة مفاجئة للتاوية الحكموية من خلال حركة عامة دعيت بالتاوية الجديدة، وضمت عدداً من المدارس الفكرية التي ازدهرت بتأثير إعادة نسخ وتداول الكلاسيكيات التاوية القديمة. فإلى جانب التاو في تشينغ ومقالات تشوانغ تزو وكتاب التحولات، فقد أعيد الاعتبار مجدداً لكتابات شخصية غامضة من قصر تشوانغ تزو يدعى ليه تزو. ولكن التاوية الطقسية تابعت مسيرتها وتحولت تدريجياً من حركة ذات طابع سحري إلى دين مؤسساتي له آلهته وعقائده وتصوراته المحددة عن الحياة الثانية. فقد كان على قادتها من صانعي المعجزات، من أجل مزيد من الضبط والتحكم في الرعية، أن يزودوها بكل ما يتمتع به الدين من مؤيدات. ولكن كان على هذه الديانة أن تصارع البوذية القادمة من الهند والتي كانت تنتشر بسرعة في جميع أرجاء الصين، واتخذ هذا الصراع طابعاً قومياً. وعلى الرغم من أن الإمبراطور هوان، الملك الثاني في أسرة هان قد أصدر مرسوماً عام 165م يقر فيه تقديم القرابين إلى لاو تسو ووافق على بناء معبد له، إلا أن الديانة التاوية لم تلق الاعتراف الرسمي الكامل إلا في القرن السابع الميلاد، وعلى يد الإمبراطور لي شيه فين مؤسس أسرة تانغ العظيمة. فقد جرى في هذا العصر تقديس لاو تسو تحت اسم «الإمبراطور الغامض الأصل»، وجعلت له بطانة سماوية على طريقة البوذا، وجرى جمع الكتابات التاوية التي صارت الآن كثيرة العدد في ما يشبه الكتاب المقدس التاوي، وأنشئت المعابد على نطاق واسع.

على الرغم من استمرار الديانة التاوية حتى العصور الحديثة، إلا أنها عانت تدهوراً مستمراً وخسرت الكثير من مواقعها أمام البوذية. واليوم يمكن اعتبارها ديانة ميتة على الرغم من استمرار بعض الجماعات بممارسة طقوسها السحرية سراً وبعيداً عن عيون السلطات الشيوعية المحلية. المكان الوحيد الذي بقيت فيه التاوية حية هو جزيرة تايوان، وإن كان على نطاق أضيق بكثير من الماضي. فهنا ما زال الكهنة في المعابد التاوية يقودون الاحتفالات الدينية أمام مذبح البخور على إيقاع الطبول التي تقود أقدام الراقصين الذين يؤدون رقصاتهم الدينية القديمة العهد.

* * *

الفصل الرابع

الكونفوشية

تأليف: Wing - Tsit Chan

ترجمة: عبد الرزاق العلي

الكونفوشية

أسس الكونفوشية الأصلية:

آذن التغلب على سلالة شانغ (1751 – 1122ق.م) من قبل سلالة تشو (1111–249ق.م) بانبثاق عهد جديد من التحول الراديكالي في التاريخ الصيني لعدة مئات قادمة من السنين.

وبالرغم من اعتقاد بعض الباحثين بوجود الإقطاع في الصين من عصور الأساطير، إلا أن النظام الإقطاعي قد جاء متأخراً، لكنه أزاح بسرعة النظام الرعوي القديم. ولتمتين الإمبراطورية المقامة حديثاً فقد دشّن حاكم سلالة تشو (المتوفى 1049ق.م) نظام تملك محددٍ مانحاً من خلاله الإقطاعات لأقربائه ومعاونيه المخلصين. ولم يثبت حكام سلالة تشو شرعيتهم من خلال إدعائهم بالأصل الإلهي لنفوذهم، بل من خلال تأكيدهم على أن مؤسسي السلالة كانوا رجالاً من أصحاب الكمال الأخلاقي، وهذا يعني أنهم كانوا حكماء، وقد أقرت بحكمتهم وكمالهم ألوهة السماء (تي يين T'ien). وقد مجّد الكثير من القصائد من بداية سلالة تشو الملك الأول في السلالة (وين Wen)، وادّعت هذه القصائد أن مؤسسي السلالة قد تلقّوا صكاً وتأييداً إلهيين لتمتع شخصياتهم بالفضيلة.

وقد انتقل مفهوم الألوهة تحت حكم سلالة «تشو Chou» من «تي Ti» المجسَّد والكلي القدرة والذي منح الشرعية لسلالة «شانغٍ Shang» وأقام العدل الإلهي على هواه، إلى قوة السماء المنزّهة «تي يين Ti,en» مانحة الحياة والمبادئ الأخلاقية واستمرت طقوس التعبد بتقديم القرابين للأرواح، وبخاصة أرواح الأسلاف، بنفس الزخم والنشاط. وبينما كانت أرواح سلالة شانغ تُطاع لنفوذها، كانت أرواح سلالة تشو تُعبد من أجل تمجيد الفضيلة التي تجسّدها.

وكما تبين السجلات فإن حكام شانغ لم يكونوا ليبادروا بالقيام بأي عمل مهم من دون الحصول على موافقة ورضا الأرواح وذلك من خلال تقديم القرابين وطقوس التعبد، بينما لم تكن أفعال كهذه تحدث في سلالة تشو لأنها لم تكن لتقنعهم غالباً أو لأنها لا ترتكز على مبررٍ أخلاقي.

وكما يبيّن كتاب الطقوس لي تشي Li chi، فإن: «أهل سلالة شانغ يبجلون الأرواح، ويخدمونها ويضعونها على رأس المراسم الاحتفالية، أما أهل سلالة تشو فيمجدون المراسم ويخدمون الأرواح ويحترمونها ولكنهم يحافظون على مسافة بينهم وبينها، إنهم يبقون أقرب للإنسان الحي وأوفى له».

وعلى الرغم من هذا التحول النوعي في ممارسة الطقوس فإنه سلالة تشو أباحت لآل سلالة شانغ أن تستمر في طقوس الاسترحام لـ«تي Ti».

وصادف أن انتقلت الصين في هذه الفترة من عصر البرونز إلى عصر الحديد، حيث أصبح المعدن الجديد العملي والأقل تكلفة متوفراً لقطاع كبير من السكان بمن فيهم العامة.

وقد أدى ذلك إلى توزيع أكبر للثروة وإلى إنتاج أدوات ومنتجات جديدة، وإلى تجارة رائجة ومراكز تجارية، وإلى أسلحة واستراتيجية حرب، ولقد أدى اعتماد طبقة النبلاء على العامة وأصحاب الحرف إلى تحولات بطيئة ولكن جذرية في بنية النظام الاجتماعي الإقطاعي، حيث تراجع التأكيد على حق توريث البكر وتوريث المركز الاجتماعي والسياسي للأبناء لصالح التأكيد على الاعتراف بالموهبة والمقدرة العقلية والجسدية. ومع حلول الفترة التي يغطيها كتاب كونفوشيوس المعروف بحوليات الربيع والخريف «722-418ق.م» فإن التميز الفردي كان يوصل عادة إلى التميز السياسي، وأصبح تعبير هسين Hsien الذي يدل على رجل الفضيلة والكفاءة، وتعبير شينغ Sheng الذي يدل على الحكيم، يستعملان تبادلياً، الأمر الذي يدل على توجه ثقافي متنامٍ نحو مفهوم كمال الإنسان الفرد وتخبرنا وثيقة تعود إلى القرن السابع ق.م أن عبداً خبيراً في الري قد أصبح موظفاً رفيعاً. وأثناء حكم «تسو تشوان» حاكم مقاطعة هسيانغ،

أعلن عالمٌ أن الخلود لا يرتكز على استمرار «هُن Hun»[1] و«بو P.O»[2] ولكن الخلود يرتكز على ما يقدمه المرء من فضيلة وإنجازات وعظات. في هذا المناخ العام وُلد كونفوشيوس «511-478ق.م».

كونفوشيوس والفكر الكونفوشي:

كونفوشيوس هو الترجمة اللاتينية للعبارة الصينية كونغ فو تزو Kung Fu Tzu، حيث كونغ تعني السيد. يعود كونفوشيوس بنسبه إلى طبقة النبلاء، ولكن في الوقت الذي وُلد فيه كان قد حل الفقر بعائلته. وكان والده موظفاً صغيراً، تزوج في آخر عمره للمرة الثالثة من امرأة من عائلة بين yen. بعد التضرع للجبل المقدس تاي ـ T'ai رُزِق الزوجان بولد سميّاه تشي يو Ch'eiu» وُدعيّ بعد بتشنغ ني Chung - Ni وهذا هو فيلسوفنا كونفوشيوس.

توفي والده ولم يكن قد تجاوز الثلاث سنوات من العمر. عندما أصبح في التاسعة عشرة من عمره تزوج بامرأة من بن كوان Pin - Kuan في ولاية سونغ. وقد رُزقا بولد وبنت استطاع كونفوشيوس أن يحصّل تعليماً عالياً ربما كان أعلى تحصيل في عصره، من دون أن يكون لديه معلم نظامي. وبدأ يجتذب التلاميذ وهو في العشرينات من عمره. وقد خدم ككاتب في موطنه في تلك الفترة، حيث مسك حسابات الحبوب والحيوانات التي كانت تقدم كقرابين دينية. ومما لاشك فيه أن عمله هذا قد أثار اهتمامه بالقرابين والمراسم الاحتفالية الدينية. وبحسب الرواية الأسطورية فإنه قد ارتحل في ثلاثينيات وأربعينياته إلى عاصمة حكام سلالة تشو ليطلب المشورة والنصح من الفيلسوف الطاوي «لاو تسو Lao Tzu» حيث كان وصياً على الأرشيف المتعلق بالمراسم الاحتفالية. عند عودته إلى موطنه «لو Lu» بعد عدة أشهر، اصطدم بوضع سياسي يزداد سوءاً بشكل مضطرد، ولكي يتجنب نشوب عداوات أهلية فقد هرب إلى ولاية «تشي Chi» المجاورة حيث قدم النصح والمشورة لحكومتها.

(1) «هن Hun»: هو روح ذكاء الإنسان وقوة النفس.

(2) «بو Po»: هو روح الطبيعة البشرية في الإنسان.

عاد بعد فترة من الزمن إلى لو Lu واستمال الكثير من التلاميذ. وقد عين قاضي صلح في لو Lu وهو في الحادية والخمسين وكان ذلك سنة 501ق.م. وأصبح في نفس السنة وزيراً للأشغال العامة، وعمل فيما بعد وزيراً للعدل وأضيفت إلى مهامه العلاقات الخارجية أيضاً. وقيل أنه استطاع أن يجعل السلم يسود عندما كان قاضياً، وسجله المهني مليء بالنوادر عندما كان قاضياً أو وزيراً للعدل حيث إن الحاجيات كانت تترك على قارعة الطريق، وكان الناس يخلدون إلى النوم دون أن يقفلوا أبوابهم. في عام 498، حصلت ثلاث عائلات في لو على نفوذ قوي وهددت سلطة حاكم لو. «عندها أمر كونفوشيوس تلامذته أن يدمروا البلدات الثلاث للعائلات الثلاث لكي لا يبقى أي قوة ترتكز عليها، وقد أنكر معظم الكونفوشيين هذه الحادثة ليتجنبوا أي رد فعل سلبي ضد كونفوشيوس كما هو واضح. وبرغم أن هذه الوثيقة موضع نقاش فإن الحقيقة تُظهر أن كونفوشيوس قد أنهمك في لعبة السلطة وربما لأسباب أنانية، وهذا ما خلق تشوشاً عند الكونفوشيين، وقد توقف منتقدو كونفوشيوس عند هذه الحادثة وأدانوه على دعمه الخطير للأتوقراطية.

مهما يكن، فإن نجاحه في موطنه لم يكن لينعكس نجاحاً في ولاية تشي Ch'i. وفي تلك الفترة أرسل حاكم تشي Ch'i إلى حاكم «لو Lu» ثمانين راقصة للترفيه عن الحاكم وحاشيته، وبعد وصول الراقصات امتنع حاكم «لو Lu» عن عقد جلسات المحكمة الصباحية. وعندما تأكد كونفوشيوس أنه لم يعد باستطاعته التأثير على الحاكم، غادر الولاية مرتحلاً مع بعض تلامذته متجولاً في تسع ولايات على مدى ثلاثة عشر عاماً. وكانت تُطلب مشورته في فن الحكم في معظم الولايات التي زارها.

ولكنه حوصر في إحدى الولايات واحتجز في أخرى وكان هدفاً للاغتيال في ثالثة. وكان واضحاً أن أفكاره الراديكالية تشكل تهديداً جدياً للحكام، وعاد إلى ولاية «لو Lu» وهو في الثامنة والستين ليواصل التعليم وربما الكتابة.

تؤكد الرواية أن كونفوشيس قد كتب حوليات الربيع والخريف «تشون تشيو Ch'un Ch'iu» اعتماداً على الوثائق التي كانت في موطنه من عام 722 إلى

481ق.م. ومن هنا عرفت هذه الفترة بالحوليات، وقد كتب أيضاً التفاسير العشرة (الأجنحة العشرة) لكتاب التحولات – أي تشينغ I Ching. وكما يُنسب إليه تحرير بقية الأعمال الكلاسيكية الستة والمعروفة بعناوين: كتاب المزامير (شبه تشينغ Chih Ching) وكتاب التاريخ ـشو تشينغ (shu Ching) وكتاب الطقوس (لي تشي Li chi) وكتاب الموسيقا (يويه تشينغ Yueh Ching). لكن الدراسات الحديثة قد نقضت الكثير من هذه الرواية بالرغم من الاعتراف أن كونفوشيوس كان على علم بكثير من هذه القصائد والوثائق التي دخلت فيما بعد ضمن الأعمال الكلاسيكية. من المحتمل أن يكون قد كتب حوليات الربيع والخريف وواحداً على الأقل من «الأجزاء العشرة». توفي كونفوشيوس في الثالثة والسبعين من عمره خائب الأمل من حياة العامة الذين عاصرهم، ولكنه بالتأكيد قد اعتبر أعظم حكيم وفيلسوف في التاريخ الصيني من قبل الأجيال اللاحقة.

جُمعت حوارات كونفوشيوس مع طلابه بالإضافة إلى نصائحه لحكام عصره في مختارات من قبل أتباعه بعد عدة عقود من وفاته. وجمعت بعض تعاليمه الأخرى، في «الدرس الكبيرة» (توهسوية To - Hsueh) وفي «عقيدة التوسط» (تشونغ يانغ Chung - Yang) لم يتحدث عن الظواهر الغريبة ولا عن اختلال النظام ولا عن الأرواح.

ونادراً ما ناقش قضايا المنفعة والقدر أو حتى فضيلة الـ«جَن Jen» والتي تعني الإنسانية (= المروءة) والإحسان. لم يُسمع طلابه إلا القليل من التأملات المجردة عن الطبيعة البشرية أو عن صراط السماء ومع ذلك فإن آراءه المتواضعة وضعت الأساس للثقافة الصينية وسبل تطورها.

مارس كونفوشيوس، من خلال أفكاره، تأثيراً هائلاً على الحياة والفكر الصينيين لأكثر من ألفي عام، كما وانتفعت، وبشكل منتظم، من تعاليمه كل من اليابان وكوريا وفيتنام. لقد علّم كونفوشيوس الأدب وطرائق السلوك والإخلاص والإيمان، وغالباً ما كان يتحدث في التاريخ والشعر وممارسة الشعائر الدينية. وقد أسس لتقليد في التربية الليبرالية والأخلاقية في الصين استطاع أن يتغلب على عُرف سائد يكرّس النفعية والذي كان يهيمن على الثقافة الصينية في ذلك

العصر. والأهم من كل ذلك أن كونفوشيوس استطاع أن يجعل التعليم متاحاً للجميع من دون أي تمييز بين الطبقات، بعد أن كان محصوراً بطبقة النبلاء قبل ذلك. وبإتباعه التقاليد فقد حافظ على تمجيد ألوهة السماء «تين Tien» العظيمة والجليلة، وقد علّم طلابه كيف يعرفون السماء وكيف يقفون خاشعين بين يديها. ومن اللافت أن كونفوشيوس لم يعتبر ألوهة السماء كـ«تي Ti»، والذي هو الرب أو الحاكم الإلهي، بل اعتبرها الحضور الروحي الجليل والقوة الأخلاقية الأعظم ومصدر كل شيء وليس هناك من شك أن كونفوشيوس قد حوّل المفهوم الصيني للسماء جذرياً من الكائن المجسّد إلى الكائن الروحي الأخلاقي. كان لديه إحساس عميق بتكليف السماء له وقال مرة إنه قد تلقى أمر التكليف في سن الخمسين مع أنه نادراً ما تحدث عن الأرواح، إلا أنه قد اهتم كثيراً بالأسلاف ودعا إلى المشاركة كفررض عين في طقوس التقرب من الأسلاف. أما فيما يتعلق بأمور الدين فقد كان يؤكد على البرهان الفعلي وليس على الجدال، حيث ركزت خُطبه ودروسه على الإنسان والمجتمع بشكل كلي تقريباً.

كان المفهوم الفلسفي الإنساني يتطور على امتداد عدة قرون، لكنه لم يصل حد النضج إلا على يد كونفوشيوس، عند سؤاله عن الأرواح أجاب: «إذا لم يستطع المرء خدمة البشر فكيف له أن يخدم الأرواح»؟ وعندما سئل عن الموت أجاب: «إذا لم تستطع معرفة الحياة، فكيف تستطع معزفة الموت»؟ وأعلن أن «الإنسان هو الذي يستطيع أن يجعل الصراط (المبادئ الأخلاقية) عظيماً وليس الصراط هو الذي يرفع من شأن الإنسان»، يتبين هنا تأكيده على الممارسة الأخلاقية في الأساس. وقد قدم كونفوشيوس مفهوماً جديداً للإنسان الكامل الذي دعاه «تشون تزو Chun – Tzu». وقد كانت هذه التسمية مستخدمة للدلالة على الحاكم أو ابنه، أي على صاحب مكانة اجتماعية مرموقة، حيث تتساوى المكانة الأخلاقية مع المكانة الاجتماعية في المجتمع الإقطاعي الصيني ما قبل الكونفوشي. ولقد استعمل كونفوشيوس مصطلح «تشون تزو» ليدل على الحاكم في عدة مواضع في المختارات، لكنه أعطى للمصطلح معنى جديداً أيضاً حيث عنى به الرجل الكامل أخلاقياً والذي هو «الإنسان المتسامي» (Superior Man).

وقد طُرح هذا المصطلح في المختارات مئة وسبع مرات. وأعلن كونفوشيوس أن الإنسان المتسامي هو الإنسان الحكيم والمحب والشجاع والمخوّض في دروب الحياة والذي يقف في خشوع في حضرة السماء ويستوعب مشيئتها. إنه الإنسان الذي يركزّ جهوده على المبادئ الأساسية، والذي ليس هاجسه إشباع شهواته، أو نشدان الدعة في مكان إقامته. إنه جاد في أعماله حريص في أقواله، والذي ليس «بالوعاء» الذي ينفع لمهمة واحدة فقط، والذي لا يتخذ مواقف مع أو ضد أي شيء بل يتّبع ما هو صحيح فحسب، والذي يمارس الاحترام والتبجيل والكرم والاستقامة، وهو الذي يقرأ كثيراً دون أن يخرج عن آداب السلوك، وهو الذي يصادق الآخرين على أساس الثقافة ويتكئ على صداقتهم. وقد حدد كونفوشيوس بدقة أكثر ما يعنيه بالإنسان المتسامي عندما قارنه بالإنسان الغرائزي (Inferior Man). يقول كونفوشيوس أن الإنسان المتسامي يوجهه البر بينما الإنسان الغرائزي توجهه المنفعة. يتطور الإنسان المتسامي تصاعدياً بينما يتطور الإنسان الغرائزي تنازلياً. يسعى الإنسان المتسامي إلى أن يتمّم الصفات الحميدة في الآخرين بينما الإنسان الغرائزي لا يفعل ذلك.

من الواضح أن الإنسان المتسامي يستحوذ على الكثير من الفضائل. وأعظم فضيلة علّمها كونفوشيوس هي الـ«جن Jen» والتي تعني تحديداً الإحسان، ولكنها في معناها العام تدل على المروءة والإنسانية أو ما يجعل الإنسان كائناً أخلاقياً، وهذا مفهوم جديد آخر يقدمه كونفوشيوس لم يكن موجوداً قبله. قبل كونفوشيوس، كانت تستخدم كلمات مثل «تشان Chan» والتي تعني الصلاح، أو «تي Te» وتعني الفضيلة، ولكنها كانت تتحدث عن فضائل محددة متعلقة بالإنسان، ولم تكن تستخدم كمصطلحات لتدل على الفضيلة الكونية والتي تنبع منها كل الفضائل المحددة والمفصّلة. وكما في حالة مصطلح «تشو تزو Chun Tzu» فإن كثيراً من التلاميذ كانوا يسألون عن الـ«جن Jen» باستمرار. وقد خُصصت أربع وثمانون مقالة من أصل أربعمائة وتسع وتسعين في «المختارات» للبحث في هذا المفهوم. وظهر هذا المصطلح مئة وخمس مرات

على الأقل في المختارات. غير أن كونفوشيوس لم يضع تعريفاً لهذا المصطلح أبداً، ربما لأنه اعتقد أن مفهوم الفضيلة الكونية أوسع من أي تعريف. في جوابه على الكثير من أسئلة تلاميذه كان يقول دائماً إن إنسان الـ«جن Jen» يحب البشر. إنه إنسان يُمثّل الجدية والتحرر والصدق والإتقان والكرم. هو محترم في حياته الخاصة وجدّيٌ في تناوله للقضايا وصادق في تعامله مع الآخرين، هو الذي يقرأ كثيراً ويتشبث بغايته، ويستقصي عن القضايا بجدية ويتأمل الأشياء التي بين يديه. باختصار إنه رجل كل الفضائل. وربما يعتبر جواب كونفوشيوس على سؤال أحد طلابه عن الـ«جن Jen» هو الأشمل والأفضل حينما أجاب: «أن تكون المتحكم بنفسك وأن تستهدي بأصول آداب السلوك، هذه هي المروءة. نرى هنا أن الذات والمجتمع يتوحدان حيث أصول آداب السلوك، هي المرشد للسلوك الاجتماعي.

وقد قال كونفوشيوس مرة أن هناك خيطاً يربط تعاليمه، وهذا ما استوعبه تلميذه النابه «تسينغ تزو Tseng – Tzu – 505-436ق.م. حيث أشار إلى أن هذا الخيط هو الصدق في طبيعة المرء الأخلاقية «تشوغ Chung» ومعاملة الآخر كما يعامل نفسه «شوٍ SHu». وقد أجمع شارحو المختارات على مستوى الفرد والمجتمع. ويطرح كونفوشيوس قانونه الذهبي بصيغة النفي: «لا تفعل بالآخرين ما لا ترغب أن تفعله بنفسك». وقد وصف كونفوشيوس إنسان الـ«جن Jen» بالفاعل الإيجابي حيث قال: «بينما ينشد إنسان الـ«جن Jen» بناء شخصيته فإنه ينشد في نفس الوقت بناء شخصيات الآخرين، وبينما يلتمس أن يكون عالي الشان وناجحاً فإنه يتمنى أن يكون الآخرون رفيعي الشأن وناجحين». وهذا معناه إن إنسان الـ«جن Jen» هو إنسان الفضيلة الكاملة.

من بين كل الفضائل التي يولدها الـ«جن Jen» فإن بر الآباء والاحترام الأخوي هما الأعظم بينها جميعاً، لأن المروءة الإنسانية تتأسس على هاتين الفضيلتين. وبر الآباء مرتبط بحياة الطقوس عند كونفوشيوس حيث علّم الناس أن يخدموا آباءهم في حياتهم وأن يدفنوهم حسب الطقوس الـ«لي Li».

لم يكن مهماً بالنسبة لكونفوشيوس التمسك الحرفي بالمظاهر الخارجية للطقوس بالرغم من أهميتها، بل المهم هو الخلق الداخلي أو الإخلاص الذي يجب أن يتمتع به القائم بالطقوس، فالطقوس بالنسبة لكونفوشيوس لا تعني السلوك القويم فحسب بل الحالة العقلية الصحيحة أيضاً.

كان من غير المألوف أن تُقدَّم النصائح للحكام، قبل كونفوشيوس، في كيفية حكم البلد والتحكم بالناس بحسب معايير أخلاقية ثابتة في عصر كان الرجال فيه معتادون على الحكم من خلال القوة فقط. قال كونفوشيوس في ذلك: «إذا ما حكم الحاكم مملكته بانسجام متوافق مع ناموس الطقوس، لن يكون هناك معضلة ليواجهها».

وعندما سأله أمير مرة كيف على الحاكم أن يستخدم وزراءه وكيف على الوزراء أن يخدموا الحاكم، أجاب: «يجب على الحاكم أن يستخدم وزراءه طبقاً لقواعد الطقوس، ويجب على الوزراء أن يخدموا حاكمهم بإخلاص». أما بالنسبة للعامة من الناس فقد أجاب: «قد الناس بالتدابير الحكومية واحكمهم بالقانون والعقاب، عندها سوف يتجنبون ارتكاب الآثام إلا من فقد الإحساس بالشرف وبالخجل، فقدهم من خلال الفضيلة واحكمهم بقواعد الطقوس، عندها سوف يتملكهم الشعور بالخجل، بل وأكثر من ذلك سوف يعودون إلى الصراط القويم». ظل هذا المبدأ الأصيل لنظام الحكم عن طريق السلوك الأخلاقي بدلاً من القانون والعقاب عقيدة ثابتة في التراث الصيني حتى لو لم يوضع موضع التنفيذ في كثير من الفترات.

وعلى الحاكم، كما يقول كونفوشيوس أن يكون قدوة، عندها سوف يتبعه الناس كما تتبع النجوم نجم القطب، وإذا ما سلك المسؤول الطريق القويم فإنه لن يواجه صعوبة في إدارة نظام الحكم، وإذا لم يقوم نفسه فإنه يستطيع تقويم الآخرين، وإذا كان سلوك الحاكم قويماً فإن نظام حكمه سيكون ناجعاً من دون إصدار الأوامر، وإذا لم يكن قويماً في سلوكه الشخصي فعندها لن يلتزم أحد بأوامره حتى ولو أصدرها. وقد أخبر كونفوشيوس أحد طلابه: «إذ كان إنسانٌ

متسامٍ محباً لآداب السلوك فإن الناس حوله لن يجرؤوا إلا أن يوقروه ويبجلوه، وإذا ما كان محباً للاستقامة فإن من حوله سوف يقبلون الخضوع له طوعاً. وإذا كان محباً للوفاء والصدق فإن من حوله لابد أن يكونوا صادقين مخلصين».

يبدو في الظاهر أن عقائد كونفوشيوس السياسية تركّز على الحاكم. ومن المؤكد أن هذا التشديد اللافت للنظر في تعاليم كونفوشيوس على الحاكم غالباً ما أفضى إلى أنظمة حكم أتوقراطية في العهود التالية. مهما يكن، فقد طرح كونفوشيوس بنفس الأهمية البلاء الذي قد يسببّه الحاكم. وقد أعلن أن على الحاكم أن يكون مقتصداً في الإنفاق وأن يكون محباً للناس وأن يستخدمهم في الأماكن والأوقات الصحيحة. ويجب أن يُحسّن مستوى معيشة الناس وأن يتيح لهم التعليم. وعندما سأله طالب عن نظام الحكم أجابه بوجوب وجود ما يكفي من العتاد العسكري والثقة بالناس، وإذا ما كان هناك حاجة لتوزيع مادة أو اثنتين على الناس لسبب ما فلابد أن تكونا الطعام والعتاد العسكري. مع كونفوشيوس تحولت أهداف حرفة السياسة إلى التأكيد على رفاه الشعب. وصرح أن المشكلة التي قد تواجهها الدولة ليست بسبب قلة عدد السكان بل بسبب التفاوت الحاصل بين الناس، ليست بسبب الفقر بل بسبب السخط والاستيلاء. وأعلن أن الدولة المثالية هي الدولة التي يعيش سكانها سعداء بداخلها بينما يرغب الناس الذين هم خارجها أن يأتوا إليها ليعيشوا فيها، نرى هنا أن التركيز على الناس لا تخطئه العين. وقد جادل بعض الباحثين معتبرين عقيدة كونفوشيوس في نظام الحكم ديمقراطية بما أنها تعتبر إرادة الناس هي العنصر الأهم في الدولة. وقد يبدو من الشطط أن نصل إلى هكذا إدعاء. ولكن لابد من الاعتراف أن ذلك كان تحولاً ثورياً في عصر كان السادة الإقطاعيون يملكون الأرض والناس معاً. وقد حثّ كونفوشيوس الحكام على أن يرقّوا الأشخاص الذين يتمتعون بالفضيلة والمقدرة إلى مراكز أعلى لمساعدتهم في الحكم وهذا بالتأكيد قد زعزع المعتمد على تسليم المراكز القيادية لأبناء الحكام، حيث تحول باتجاه نظام حكم يشارك فيه الناس أصحاب الفضيلة والمقدرة.

وقد حث الحكام أيضاً على أن «يضعوا الأسماء في مواضعها»، تشينغ مينغ «Cheng ming» حيث إن وضعها في مواضعها يتساوق مع إصرار كونفوشيوس على مفهوم المجتمع الإنساني المنظم والتراتبي والمشكّل حسب الطقوس. ولابد أن يتوافق عنده الواجب مع اللقب: «فالأب لابد أن يتصرف كأب حقيقي والابن كذلك لابد أن يتصرف كابن حقيقي»، وعندما سأله أمير مقاطعة «تشي Ch'i» عن شكل نظام الحكم أجابه: «دع الحاكم يكن حاكماً، والوزير وزيراً، والأب أباً، والابن ابناً».

وبرغم تميز هذه العقيدة بأخلاقيتها وبعدها الاجتماعي بالنسبة لكونفوشيوس فإنها قادت في النهاية إلى مبدأ التوافق بين الماهية «تي Ti» والوظيفة «يونغ Yung»، في الفلسفة الصينية.

وقد تبلورت عقدة أخرى كمفهوم فلسفي رسمي ألا وهي عقيدة التوسط والاعتدال «تشونغ Chung». وقد علق كونفوشيوس مرة على طالبين من طلابه بقوله: «ابتعد أحدهما كثيراً فيما يقول، لكن الثاني لم يبتعد كفاية». وامتدح كونفوشيوس القصائد الأولى في كتاب المزامير «كتعبير عن المتعة دون مجون، وكتعبير عن الحزن دون فجائعية». ولا تعني هذه العقيدة بالنسبة لكونفوشيوس إلا أمراً واحداً هو الاعتدال. وقد أصبح الاعتدال مبدأ كونياً للانسجام والتوازن في كتاب عقيدة التوسط.

وقد عاش كونفوشيوس نفسه حياة اعتدال. لم يحدد مرة الكمية التي سوف يشربها من الخمر لكنه لم يضطرب مرة أو يتشوش. كان يجمع في أفكاره بين المحافظة والراديكالية، وفي معتقد أن «الكمال هو الفضيلة مع التوسط».

الجيلان الثاني والثالث بعد كونفوشيوس:

حظي أتباع كونفوشيوس بقليل من الاهتمام من 500 إلى 350ق.م بيد أنه من المستحيل أن تفهم كيف ولماذا سيطرت الكونفوشية على التاريخ الصيني، ولماذا عمت الصين بكاملها دون أن تفهم كيف تطورت تعاليم كونفوشيوس من خلال تلامذته وتلامذة تلامذته وقد تجاوزت أعدادهم أعداد أية مدرسة فلسفية

أخرى بكثير، وكان ميدان شغلهم أوسع وأعرض، وهم في معظمهم إما قد علموا أو خدموا في الحكومات المتعاقبة متبّعين بالضبط النموذج الذي صاغه كونفوشيوس وبالتالي واضعين الأسس للإنتلجنسيا الصينية إلى هذا اليوم.

تخبرنا الوثائق التاريخية «Shih Chi» أن تلامذة كونفوشيوس قد وصلوا إلى ثلاثة آلاف تلميذ، تميز من بينهم سبعون تلميذاً، ومن المؤكد أن أتباع كونفوشيوس كانوا يشكلون العدد الأكبر في عصره بالنسبة إلى أي فيلسوف أو داعية آخر، ومعروف لنا بالاسم مئة واثنا عشر منهم. ويتراوح فارق السن بينهم وبين كونفوشيوس بين أربع سنوات وخمس وأربعين سنة، وينحدرون من عشر إمارات مختلفة، وقدم بعضهم من أقصى الجنوب. وما عدا أربعة تلامذة انحدروا من منبت نبيل فإن البقية جاؤوا من عامة المجتمع، وبعضهم كان فقيراً معدماً. إن موضوع النقاش الأساس في «الأقوال المأثورة عن العائلة» كونغ ـ تزوتشيا ـ يو K'ung - Tzu Chia - Yu) هو قواعد السلوك وبالأخص طقوس الحداد على الآباء التي تستمر لثلاث سنوات.

وقد تم مناقشة كثير من الموضوعات في كتاب الطقوس وبخاصة الـ«جن Jen» وبر الآباء، وقواعد آداب السلوك وأعظم ما يمثل الجيل الثاني هو كتاب «الدرس العظيم»، والذي هو في الأصل فصل من «كتاب الطقوس» الذي يُنسب إلى تلميذ كونفوشيوس «تسنغ تزو Tseng - Tzu». ويحتوي الكتاب على أقوال كونفوشيوس في الخطوات الثماني التي هي: «تحري الأشياء، وزيادة المعرفة، تربية الإرادة على الإخلاص، تصحيح الذهن، تربية الفرد، تنظيم العائلة، حكم الإمارة، وإحلال السلم في العالم». وبينما تعنى الخطوات الخمس الأولى بالفرد، فإن الخطوات الثلاث الأخيرة تعنى بالمجتمع. ويمكن القول بأن هذه الخطوات تمثل الـ«جن Jen» في التطبيق المنهجي، مع توكيدها على الاتصال الكامل والمعبر عنه في تعاقب منطقي بين الطبائع والميول الداخلية للمرء وحياته في المجتمع. إن إحلال السلم في العالم اعتمد على الحكم الصحيح للدولة، الذي يعتمد بدوره على التصرف السليم للعائلة (تصرف الآباء كآباء، والأبناء كأبناء)، والذي يعتمد بدوره في النهاية على التثقيف الداخلي المؤسس على

«تحري الآياء»، لأنه وبحسب «الدرس العظيم»، إذا ما عاني الأصل من الفوضى والتشوش فإن ما يصدر عنه لا يمكن أن يكون منظماً ومنّسقاً.

لم يكن تلامذة الجيل الثالث معروفين جيداً، ومعـروف لنـا منـهم بالاسـم ثلاثة وثلاثون فقط، ونعلم أنهم قد ناقشوا وبحثوا في بر الآباء وصـلاح الطبيعـة البـشرية والطقـوس والـشعر والـين «Yein» واليـانغ «yang»، (قـوى الكـون الموجبة والسالبة)، والعلاقـة بـين الـسماء والإنـسان، وتغذيـة الطاقـة الحيويـة «تشي Chi'I»، والموضوعات الأربعة الأخـيرة جديـدة علـى الكونفوشـية وقـد أطلق عليها فيما بعد «الجوتـشيا» (Ju - Chia). وتعتـبر «عقيـدة التوسـط» الأثـر الأدبي الأهم في هذه الفترة والتي تنسب إلى حفيد كونفوشيوس وتلميـذ تـسينغ تزو Tseng - Tzu المدعو تزو تـسو Tzu - Ssu (9493 - 431ق.م). وقـد كـان هذا العمل فضلاً من «كتاب الطقوس» يفصّل فكرة كونفوشيوس حول الاعتـدال والتي تمتدح التوازن والانسجام في الطبيعة الأخلاقية والعقـل، والكـون. تقـول عقيدة التوسط: «إن نهج الإنسان المتـسامي يـؤدي دوراً في كـل موضـع ولكـن بشكل خاف على الأعين، حيث يستطيع كل من يـؤتى حظـاً وافـراً مـن الـذكاء المشاركة بالمعارف التي فيه، ومع ذلك فإنه في نهاياته القصوى يأبى حتى علـى صاحب الحكمة». إنـه مـن الاتـساع بحيـث لا يمكـن لأي شـيء في العـالم أن يحتويه، ومن الصغر بحيث لا شيء في العالم يمكن أن يجزئه. «ولـيس لأعمـال السماء صوت أو رائحة».

ترفع أقوال كهذه الفكر الكونفوشي إلى منطقة الماورائيات، مستوى حـاول كونفوشيوس نفسه أن يتجنبه. نرى هنا التوكيد على موضوعات الطبيعـة البـشرية ونهج السماء يبدأ العمل بمناقشة «حكم الـسماء» (T'ein -Ming) والموصـوف كمصدر لطبيعتنا التي يجب أن تسير وراءها. ما هو متضمن في هذه المناقـشة افتراض أن الطبيعة البشرية خيرة. وقد قال كونفوشيوس بأن الحيـاة والمـوت يعتمدان على السماء. وقد أضاف سفر «عقيدة التوسط» على ذلك، أنه بينمـا الحياة والموت خارج سيطرتنا، فإننا يجب أن نبحث في تثقيف أنفسنا وننتظر القدر يأخـذ مجـراه، وفيمـا يخـص الكائنـات الروحيـة فـإن الـنص يقـول:

«لكم تؤكد الكائنات الروحانية من حضور! إنها تشكل ماهية كل الأشياء ولا شيء يمكن أن يوجد من دونها». ولابد أن نكون صادقين بالمطلق عندما نقدم القرابين لها، مؤمنين أنها تحيط بنا من كل جانب، وهذا يعني أن بر الآباء هو أن تخدم الموتى كما كنا نخدمهم وهم أحياء ويكمل النص بأن الإخلاص ليس هو نهج الإنسان فحسب بل نهج السماء أيضاً وغالباً ما يكون صراط الإخلاص غامضاً لكنه غير خافٍ، إنه يؤسس لكل التغيرات والتحولات ويستطيع فقط أولئك المخلصون إخلاصاً كاملاً أن يطوّروا طبيعتهم، وأولئك القادرون على تطوير طبيعتهم قادرون على تطوير طبيعة الآخرين أيضاً، كما ويستطيعون أن يطوروا طبيعة الأشياء وأن يساعدوا السماء والأرض في عملية التحول وهكذا يشكلون ثالوثاً مع السماء والأرض. أصبحت الكونفوشية مع هذا النص ديناً وميتافيزيقيا وفلسفة أخلاقية واجتماعية.

مينغ تزو وهسون تزو Meng Tzu and Hsun – Tzu:

عاصر التلميذان البارزان مينغ تزو وهسون تزو بعضهما في الفترة من 372؟ إلى 389ق.م وبرغم سفرهما المتواصل والبعيد المدى فإنهما لم يلتقيا أبداً: لم يكن مينغ تزو، الذي عرف باللاتينية باسم «مينشيوس Mencius» يعرف هسون تزو، غير أن هسون تزو قد انتقد مينغ تزو. وشارك الاثنان في تمجيد كونفوشيوس، وآمن كلاهما أن الرجال قادرون على أن يصبحوا تشون تزو Chun – Tzu أي إنساناً كاملاً. وقد قدّر كلاهما عالياً فضائل المروءة والاستقامة الأخلاقية الكونفوشية. ودافع كلاهما بشدة عن التربية وعن وضع الأسماء بمواضعها، وعن نظام الحكم الملكي (حيث الضرائب خفيفة والعقوبات طفيفة والحرب ممكن تجنبها)، وعن ضرورة التمايز الاجتماعي كما هو حاصل بين صاحب المرتبة الرفيعة وصاحب المرتبة الأدنى. باختصار كان كلاهما تابعين نجيبين لكونفوشيوس، ونتيجة لمعتقداتهما الخاصة فقد تابعا تقدمهما في اتجاهين متعارضين.

وقد قال كونفوشيوس مرة بأن الناس يولدون متشابهين ويجعلهم التدريب والممارسة مختلفين. وفرضيته التي تزعم أن كل الرجال يمكن أن يصبحوا رجالاً متسامين تحاول أن تبرهن على ذلك من خلال الصلاح الفطري الكامن في الطبيعة البشرية. ويؤكد مينغ تزو أن الإنسان يولد وهو يحمل معه ما سمّاه كونفوشيوس «البدايات الأربع» وهي: التعاطف الذي هو علة المروءة، والخجل والنفور اللذان هما علة الاستقامة، والشعور بالاحترام والتبجيل اللذان هما علة آداب السلوك، والشعور بالصح والخطأ الذي هو علة الحكمة. بالنسبة للـ«مينغ تزو» فإن كل الناس يمتلكون المعرفة الفطرية بالخير والإمكانية الفطرية لفعل الخير. وسبب فعل الشر عائد للظروف والإهمال الذاتي – وإذا ما طوّر شخص طبيعته بشكل كامل واسترد عقله الضائع عندها سوف يصبح حكيماً. وقد هاجم «هسون تزو» «مينغ تزو» بشدة، زاعماً أن طبيعة الإنسان في الأصل شريرة، حيث يولد برغبات لا يستطيع إرضاءها بشكل كامل. وإذا ما تبع هذا الرغبات مصحوبة بالحسد، والذي هو فطري أيضاً، فإنها هذا يقود إلى النزاع حتماً. ويأتي اكتساب الفضيلة من خلال الأعمال التي يقوم بها الإنسان والأبرز بينها التربية والانضباط والطقوس.

أكد كل من «مينغ تزو» و«هسون تزو» على قواعد آداب ا لسلوك، لكنهما اختلفا حول الطريقة الإجرائية، حيث اعتبر «مينغ تزو» أن الطقوس ما هي إلا تعبيرات عن إخلاص الإنسان وعن انضباطه الداخلي، في حين أنها دلت، عند «هسون تزو» على الضوابط الخارجية والانضباط الاجتماعي وهذا ما قاد «هسون تزو» للدفاع عن ضرورة القوانين، بينما أصر «مينغ تزو» على عدم استعمال القوانين إلا اضطراراً. ودرّس كلاهما علم الإنسانية «Jen» والبر «أ»، وقد دمج «مينغ تزو» بين الاثنين وقارن بين البر والمنفعة «Li» بينما «هسون تزو» لم يلتفت إلى ذلك. لقد آمن «مينغ تزو» بالسماء، لا كإله مجسد، بل كقوة روحية لا بد من إطاعتها. فالسماء تفضل دائماً وتتحكم بمصيرنا. وبحسب «مينغ تزو» أيضاً، فإن نظام الحكم الفاضل مدعوم من السماء. بينما ثمن نتيجة إساءة الحكم هو فقدان هذا الدعم. وهذا هو التفويض الذي تمنحه السماء ليحكم الحاكم من

خلاله. أما عند «هسون تزو» فإن السماء ما هي إلا الطبيعة مجردة من المبادئ الأخلاقية وحيادية تجاه كل البشر، منتظمة وميكانيكية تقريباً في عملها. دعم كلا المفكرين «وضع الأسماء في مواضعها» ولكن بينما دافع «مينغ تزو» عن هذه القضية على أساس أخلاقي تقريري فإن «هسون تزو» قد قام بذلك على أساس منطقي. وعند «هسون تزو» يجب أن تدل الأسماء على وجودات حقيقية، وتؤسس لتمايزات، وتميز بين التشابهات والاختلافات والعام والخاص. وقد استخدم «هسون تزو» أسماء بسيطة ومركبة وعامة ليوصل دلالات الأشياء والأحداث بأفضل ما يتوافق مع هذه التمايزات، وقد قاد هذا التحليل للأسماء «هسون تزو» إلى تطوير نظرية عقلية جديدة وعلم معرفة جديدة.

دعم كلا المفكرين نظام الحكم الملكي. يجب أن يكون نظام الحكم الملكي إنسانياً بحسب «مينغ تزو»، وهو أول من استخدم مصطلح «نظام الحكم الإنساني» «Hen - Cheng» وبحسب ما يؤمن به فإن الحاكم ينبغي أن يملك عقلاً «لا يمكن أن يتحمل» معاناة الشعب، وعارض الحاكم المستبد بشدة، واعتبر الشعب هو العنصر الأهم في الدولة. وقد وصل إلى حد اعتبار الحاكم عدواً إذا ما قمع الشعب بقسوة، ومن هنا انبثقت عقيدة حق التمرد. أما عند «هسون تزو» فإن نظام الحكم الملكي هو الحكم الذي يدار من قبل الأشخاص الأكثر ثراءً ونفوذاً وحصافة.

ويحافظ الحاكم المثالي والملك الحكيم على النظام من خلال مجموعة ناظمة من القوانين والإجراءات وجباية الضرائب. وأقرّ كلاهما بالعقيدة الكونفوشية في الحب الذي يشمل الجميلع غير أن «مينغ تزو» أصر على أن يكون أساس الحب هو العلاقة الخاصة بين الابن والأب، ونتيجة لإيمانه الراسخ بذلك فقد هاجم بقسوة كلاً من موتزو Motzu (479-438ق.م) الذي اهتم بالمحافظة على النفس وملذاتها. وقد جادل «مينغ تزو» بأن «موتزو» قد أنكر العلاقة الخاصة مع الوالدين، وأن يانغ تشو قد أنكر الالتزام الخاص تجاه الحاكم. وبدوره فقد انتقد هسون تزو فلاسفة متعددين، ويمكننا أن نتبين بسهولة أن فكر مينغ تزو كان فكر أخلاقياً ودينياً بامتياز، بينما كان فكر هسون تزو فكراً سايكولوجياً ومنطقياً بامتياز.

وبمرور الزمن أصبح فكر هسون تزو أكثر تأثيراً ونفوذاً من فكر «مينغ تـزو» فقد أرسل هان فاي Han Fei المتوفى 233ق.م فكر هسون تزو إلى أعلى المستويات وأصبح الباحث الأبرز في المدرسة القانونيـة (فاتـشيا Fa – Chia)، وأصـبح لي سوو Li Suo المتـوفى 208ق.م رئيـساً للـوزراء في عهـد سـلالة «تـشين Ch'in (221–207ق.م). وهو تلميذ آخر من تلامذة «هسون تزو»، والذي وضع قـانون الثواب المجزي والعقاب الشديد موضع التنفيذ. وقد امتد تأثير «هسون تزو» إلى السنوات الأولى من حكم سلالة هان (206ق.م – 220 ميلادية). ولم يظهر تأثير «مينغ تزو» حتى مجيء سلالة تانغ Tang (618–907م)، حيـث وضـعه الحـاكم هان يو Han yu في مرتبة عليا في العقيدة الكونفوشية. وبدءاً مـن سـلالة سـونغ Sung (960–1279م) فإن كل الكونفوشيين الجدد يوردون كونفوشيوس و«مينـغ تزو» متلازمين، ونتج عن ذلك اعتبـار «مينـغ تـزو» بمثابـة الحكـم الثـاني بعـد كونفوشيوس، وهو لقب حرم منه «هسون تزو»، وذلك عائـد لاعتقـاد «هـسون تزو» بالطبيعة الشريرة للإنسان، كما يعـود جـزء آخـر مـن الحرمـان للممارسـة الوحشية لتلامذته أثناء ممارستهم السلطة لفترة قصيرة مع سلالة تشين ch'in. في النهاية احتل «مينغ تزو» مركزاً أساسياً في مسار الرسالة الكونفوشية.

سيادة الكونفوشية وتونغ تشونغ شو Tung Chung Shu:

أسست أسرة تشين ch'in بقيادة الشرائعيين Legalists أول إمبراطورية صينية متحدة، واستُبدل النظام الإقطاعي بنظام المقاطعـات أو الأقـاليم الـذي مـا زال مستمراً إلى يومنا هذا. وقد وحدت أسرة تشين لغة الكتابة وبـسّطتها، وأكملـت بناء الـسور العظـيم وبـسطت نفوذهـا العـسكري إلى مـا وراء حـدود الـصين، وأحرقت كتب المدارس الطقوسية في عام 213ق.م لتستبق انتقـادات منتقـديها، بالرغم من أنها أبقت على نسخ منها في أرشيف الدولة. وقد أُبعد الكونفوشـيون عن المناصب الرسمية في الدولة أيضاً. لم يستمر ذلك لأكثر من أربعة عشر عاماً حتى اندلعت الثورات وحالات من التمرد. استطاع ليوبانغ Liupang مـن خـلال تمرد ناجح أن يُقصي خصومه ويطيح بأسرة تشين Ch،in ويمهـد لـسلالة هـان Han وذلك في عام 206ق.م. وبرغم حرق الكتب الكونفوشـية فـإن الكـثير مـن

النسخ قد أخفيت في الجدران أو حفظت عن ظهر قلب وعادت الكلاسيكيات الكونفوشية للتداول من جديد. ونتيجة للحاجة إلى توضيح وشرح هذه الكلاسيكيات فقد استعاد الباحثون الكونفوشيون مكانتهم وبدؤوا بالحلول مكان الشرائعيين في نظام الحكم، ومع ذلك فإن ليو بانغ والملقب الآن بالإمبراطور كاوتسو قد ضاق ذرعاً بالأفكار الكونفوشية المتعلقة بأصول سياسة الدولة. وهذا مثبت ومدون، فقد تحاور الإمبراطور في عام 196ق.م مع عالم كونفوشي هوتشيا الأول (201؟-169؟ق.م) بعد أن أفرط العالم في مديح كتاب التاريخ وكتاب المزامير في حضرة الإمبراطور، فما كان من الإمبراطور إلا أن وبخّ العالم في مجلسه من خلال تصريحه: «لقد استوليت على إمبراطوريتي من على ظهر حصاني وسوف أحكم إمبراطوريتي من على ظهر حصاني أيضاً». وقد ذهل الإمبراطور عندما أجابه العالم: «يا صاحب الجلالة! يمكن للمرء أن يستولي على إمبراطورية من على ظهر حصان، ولكن لا يمكنه أبداً أن يحكم إمبراطورية من على ظهر الحصان». قد تكون هذه الحادثة جذبت الإمبراطور إلى الكونفوشية أولاً، ولكنه في السنة التالية وأثناء جولة له في البلاد قدم القربان العظيم «تاتشي Ta – chi كاملاً إلى ضريح كونفوشيوس، وكانت تلك هي المرة الأولى التي يقدم فيا مسؤول كبير على هذا المستوى قرباناً لكونفوشيوس، واعتبر في حينها أن الإمبراطور الجديد قد تبنى الكونفوشية كإيديولوجيا لسلالة هان.

وعلى الرغم من أن العلماء الكونفوشيون قد اكتسبوا بعض التأثير في البلاط إلا أنهم لم يلعبوا إلا دوراً محدوداً في المئة سنة الأولى من حكم سلالة هان، لأن من كان في سدة الحكم من أباطرة وإمبراطورات كانوا تابعين مخلصين للدين التاوي الجديد. ونتيجة لاستخدام التاوية في نظام الحكم فإن عهدي وين تي Wen - Ti (179-157ق.م) وتشينغ تي Ching - ti (156-141ق.م) كانت عهود سلام ووفرة في المواد حيث كانت الإمبراطورية الشاسعة ما تزال بحاجة للمسؤولين المؤهلين جيداً من خلال المعاهد الجيدة التأهيل.

عندما اعتلى الإمبراطور ووتي Wu-ti (140-87ق.م) العرش أمر العلماء بالحضور إلى البلاط من أجل المناظرات. وكان بين المئة عالم المدعوين

لحضور المناظرات تونغ تشانغ شو Tung Chong Shu (176-104ق.م) وقد طرح نظريته من خلال إجاباته على أسئلة الإمبراطور والتي تقول إن السماء (الطبيعة) والإنسان محكومان بنفس المبدأ. وعندما تسود الفضيلة سوف تأتي بشائر خير من السماء استجابة لذلك، بحسب قوله. لذلك إذا ما رعى الحاكم الفضيلة فإن السماء سوف تقف إلى جانبه كما أن الشعب سوف يذعن له. وقد نصح الإمبراطور أن يطبّق تعاليم كونفوشيوس ويستبعد أي أثر باقٍ من حكم أسرة تشين الوحشي والعنيف ويتخلى عن كل المذاهب ما عداً المذهب الكونفوشي، وأن يطرد كل المسؤولين غير الكونفوشيين، وأن يأتي بأصحاب الفضيلة والمقدرة ويعينهم في المراكز الحكومية. وقد قال: «يجب ألاّ يُسمح إلا بالأسفار الكلاسيكية الست، وألا يُسمح بما يتناقض مع تعاليم كونفوشيوس. عندها سوف يستقر البلد على مثال واحد». وقد عين الإمبراطور المعلم تونغ رئيساً للوزراء في إحدى الإمارات نتيجة لتأثره بالتعاليم الكونفوشية في عام 136ق.م. وبناء على نصيحة من تونغ، رفع الإمبراطور وو Wu من شأن الأسفار الكلاسيكية الست وأوجد كراسي للأستاذة فيها. فيما بعد وفي عام 125ق.م، وبناءً على نصيحة تونغ أيضاً، أسس الإمبراطور جامعة وطنية، اختير للدراسة فيها أفضل خمسين طالباً في الكلاسيكيات الكونفوشية من بين المتقدمين وقد استمرت هذه المؤسسة حتى القرن العشرين.

كان تونغ متخصصاً في «حوليات الربيع والخريف» ومؤلفاً «للنفائس الوافرة في حوليات الربيع والخريف» والتي هي عن عبارة عن اثنتين وثمانين مقالة قصيرة. لم يعتبر «تونغ» أن كونفوشيوس مجرد مدون للأحداث في موطنه مقاطعه «لو لدا»، بل إنه قد رسّخ المبادئ الأساسية والقانونية الطبيعي بلغة ذكية لمّاحة. وحسب المعلم «تونغ»، يوجد توافق بين السماء والإنسان ليس في العموم فحسب بل في الحدود التفصيلية. قال مثلاً إن الإنسان يملك 360 مفصلاً وهذا يتوافق مع العدد السماوي، وهو عدد أيام السنة القمرية وأن حاستي السمع والبصر الثاقبتين عند الإنسان تشبهان الشمس والقمر.

على الرغم من هذه التوصيفات الفجة فإن الفلسفة الأساسية التي تعتبران أن الإنسان هو عالم أصغر في الكون، كان لها تأثير عظيم على الفكر الصيني. أي شيء يحدث للإنسان، بحسب هذه النظرية، ينتج عنه تصرف متوافق من السماء والعكس بالعكس، وأي اختلال في النظام الطبيعي يمكن معرفته من خلال دراسة دلائل الخير والشر وإشارات أمر السماء؛ لأن الأشياء في الكون العضوي ليست فقط متصلة ببعضها، بل تتفاعل مع بعضها أيضاً. لذلك على الإنسان، ولاسيما الحاكم، أن يثقف نفسه وإلاّ سوف يقع الخلل في الانسجام القائم في الكون. ليس التوافق بين السماء والإنسان ميكانيكياً بل ديناميكي، ، لأن كل الأشياء تصدر عن الأصل «يوان Yuan، البدء أو العلة»، والذي هو القوة الخلاقة للسماء والأرض. وبما أن الملك هو بدء «يوان، رأس» الإنسان فإنه مؤهل لكي يحكم. وقد طرح تونغ عقيدة الروابط الثلاث في هذه الخصوص وهي الروابط ما بين الحاكم والمحكوم والأب والابن والزوج والزوجة. ينبغي أن تكون الاستقامة والمروءة هما الملهمتان لهذه الروابط وألا سيضطرب النظام الطبيعي ويضيع الأمر السماوي.

يفيد التفاعل الديناميكي الحاصل بين الإنسان والكون كأساس لنظرية في التاريخ. فكما تخضع الأحداث الطبيعية لتغيرات دورية، كذلك هي الأحداث البشرية تمر في تقلبات منتظمة. وقد تخيل تونغ التاريخ كسجل وقائع متتابع في دورة من ثلاثة أطوار رمز إليها بالألوان الأسود والأبيض والأحمر. يمثل الأسود تشكل الأشياء وذلك عندما تبدأ القوة المادية الكونية تشي Ch'i عملية النفاذ والتحول، كما تتشكل البذرة على سبيل المثال. ويمثل الأبيض نماء البذرة، بينما يمثل الأحمر النمو والنشاط اللاحق للنبات، وفي النهاية يمنح الأحمر السبيل للعودة إلى الأسود عندما يتضاءل نشاط النبات وتبدأ دورة حياة من جديد وتتوافق السلالات مع هذه الدورات، من هنا، المهم للسلالة (في هذه الحالة سلالة الهان) أن تكون مؤتلفة مع الدورة التاريخية وأن توائم المراسم الملكية الطقوسية والرسمية بما يتفق مع الدورة التاريخية، لأنه لا يوجد تأثير في دورة الزمن أكثر فجائعية، يمكن أن يحس به المرء، يوازي

التأثير الناتج عن تعاقب أفراد السلالة على الحكم وقد خسروا التكليف السماوي. ولكن لكي يكون الحاكم صالحاً فلابد أن يتبع كونفوشيوس، وهذا هو الحكيم الوحيد الذي يستطيع أن يصل كل الأشياء «بالواحد» ويربطها «بالأصل». ربما ونتيجة لإدراكه لتعاظم نفوذ الحاكم فقد أراد المعلم تونغ أن يوطد الكلاسيكيات كقانون طبيعي على الحاكم أن يطيعه، وأن يجعل كونفوشيوس الجسر بين السماء والإنسان، وإذا ما حقق كونفوشيوس هذا الدور فإنه سوف يكون مثل يسوع في التراث الغربي.

ظهرت مجموعة من النصوص المنحولة في القرن الأول ق.م، وقد أطلق عليها اسم وي Wei أي اللحمة مقابل الكلاسيكيات التي أطلق عليها تشينغ Ching السداة، وقد احتوت هذه النصوص على معجزات وتعاويذ وتمائم وتنبؤات وقد نسب كثير منها إلى كونفوشيوس. وقد صُور كونفوشيوس مثل كائن إلهي في هذه النصوص فمثلاً، هناك القصة التي تحكي عن ميلاد كونفوشيوس فتقول: عندما ولد كونفوشيوس وجد في فمه قطعة من اليشب (حجر كريم أخضر اللون) وقد نقش عليها أنه الملك غير المتوج «سو وانغ Su – Wang» وهذا يعني أنه هو الملك المفروض بأمر من السماء ولكن من غير تاج. وقد استمرت الجهود لتأليه كونفوشيوس على مدى المئة سنة التالية. لم يدعم الإمبراطور تونغ هذا التوجه صراحة، غير أن فلسفته قد عززت ذلك بالتأكيد. مهما يكن فقد اهتمت الكونفوشية بالقيم البشرية وقد كان إيمانها بالسماء على درجة عالية من الصدق مما جعلها ترتدي غلالة السرانية والخرافة على مر العصور، بدأت الحركة بالتلاشي مع نهاية القرن الثاني ق.م.

كونفوشية سلالة الهان Han:

بينما كان «تونغ» هو الفيلسوف الكونفوشي الأبرز في عهد سلالة الهان فإنه لم يكن الفيلسوف المثال. فقد كرّس معظم كونفوشيو عصر هان جهدهم للنصوص الكونفوشية بدلاً من الفكر الكونفوشي. وبما أن الكتب كانت غير متوفرة لعقود تلت نتيجة حرق معظمها في عام 212ق.م، فقد كان من الطبيعي للعلماء أن يكرسوا جل طاقتهم لشرح وتفسير التعابير والمعاني في هذه الأعمال

ونتيجة لذلك انكبوا على ما تدعوه اليوم «بالنقد النصي» لهذه الأعمال. وما كان يسمى بالتعليم الكونفوشي جوهسويه Ju - Hsueh في عهد سلالة الهان، كان مجرد تعلم الكلاسيكيات الكونفوشية أساساً مع الإحالة إلى تفاسيرها.

النظرية الفلسفية الوحيدة المهمة في كل فترة سلالة الهان هي النظرية التي اهتمت بالطبيعة البشرية. وكان المفكر يانغ هسيونغ Youn - Hsiung (53ق.م - 18 ميلادي) هو المدافع الأبرز عن هذه النظرية. حيث أعلن في مواعظه «فايين Fa - yen» والتي هي على نمط المختارات الكونفوشية، أن الطبيعة البشرية هي مزيج من الخير والشر، وأن المرء الذي يزرع الخير سوف يكون إنساناً صالحاً، بينما الذي يزرع الشر سوف يكون إنساناً شريراً. لا يوجد شرح مفصل حول هذه المقولة البسيطة غير أنها قد مثلّت أهم ابتعاد عن «مينغ تزو»، ولهذا السبب فإن يانغ هسيونغ قد انتقد بقسوة من قبل الكونفوشيين الذي جاؤوا بعده، وسواء قصد ذلك أم لم يقصد فقد وجه اهتمام المذهب الكونفوشي إلى هذه المشكلة المركزية، الطبيعة البشرية، وهذا بحد ذاته مساهمة عظيمة في النظرية الفلسفية.

كونفوشية سلالة تانغ، هان يو، ولي آو:

أعيد التوكيد على الموضوع الكونفوشي المركزي «الطبيعة البشرية» بقوة في عهد سلالة تانغ (618-907م) من خلال هان يو Han Yu (768-829م) وليا و Liao (ريما تو في عام 798م). انتقد هان يو في مقالته الشهيرة «يوان هسينغ، بحث في الطبيعة البشرية، كلاً من نظرية هسون تزو حول الطبيعة الشريرة للإنسان، ونظرية يانغ هسيونغ حول الطبيعة البشرية التي تجمع ما بين الخير والشر. لقد طرح في نظريته ثلاثة مستويات للطبيعة البشرية، هو المتسامي والمعتدل والغرائزي، وبحسب ما يرى هان يو، فإن المتسامي خيرٌ فقط، لأنه في هذا المستوى تمارس الفضائل الخمس المروءة والبر وآداب السلوك والحكمة والإيمان. يمكن للمعتدل أن ينحو صوب المتسامي أو صوب الغرائزي، لأنه في هذا المستوى يمكن أن تكون واحدة من الفضائل الخمس صرفة. في المستوى الغرائزي تتمرد فضيلة أخرى من الفضائل الخمس على فضيلة أخرى ولا تكون

في توافق مع البقية. وقصد من نظريته أن يصف مبادئ مينغ تزو من الخير الأولي، بما أن هذه الفكرة حول المستويات الثلاث في الطبيعة البشرية كانت موجودة في الكلاسيكيات، وقد طرحها العديد من المفكرين قبل هان يو، فإنها لا تشكل تطوراً مهماً في الفكر الكونفوشي، حيث تعيد النظرية التوكيد على الاهتمام الكونفوشي الأساسي بالطبيعة البشرية.

دافع لي أو، صديق هان يو، وربما يكون تلميذه، من مبدأ أطلق عليه فوهسينغ Fu - Hsing استعادة المرء لعقله الضائع. تبدو طريقة لي أو القائمة على عدم تركيز الفكر وكأنها طريقة بوذية، كما وأن نصائحه حول صيام العقل يمكن أن تكون مأخوذة من التاوي تشوانغ تزو (369–286ق.م)، ولكن عبارة «عدم امتلاك فكر أو تمعن» ـ ووسو وولو Wu - Ssu Wu - Lu قد جاءت مستلة من كتاب التحولات الصيني القديم، وعبارته «صيام العقل» موجودة أساساً في مبدأ «التوازن قبل أن تُستفز المشاعر» الذي تُعلّمه عقيدة التوسط. أعلن «لي آو» أن المشاعر شريرة، وهكذا كرّس المفهوم الكونفوشي السائد في عهد سلالة هان، ولكنه أضاف إذا ما كان المرء مخلصاً بإطلاق، فإن تنوراً للعقل سوف يلي ذلك، كما ينص سفر عقيدة التوسط.

لا يمكن نكران تأثر «لي آو» بكل من البوذية والتاوية، غير أن هان يو كان معارضاً تماماً لكل من البوذية والتاوية، وقد هاجم صراط «لا وتسو» بشدة في مقالته المهمة الأخرى التي جاءت تحت عنوان يوان تاوه Yuan - Tao ــ بحث في الصراط ـ على أرضية أن لاو ـ تسو عندما استخف بالمروءة والبر فإنه قد ألغاهما فعلياً. ونتيجة لذلك، كما يقول، فإن كلاً من التاويين والبوذيين قد ألغوا أهمية العلاقات الإنسانية وأهملوا عملية مساندة ودعم كل إنسان للآخر. وقد قدم التماساً إلى الإمبراطور في عام 819 ليمتنع عن تلقي أثر مقدس من بوذا «عظمة إصبع كما يزعمون» ويجعله من مقتنيات القصر، معلناً أن الأسلوب البوذي بربري، وأن الإنجازات الأخلاقية والثقافية قد تحققت في الصين من دون البوذية، وأن الرهبان البوذيين قد هجروا العائلة والدولة. قد تكون العوامل

الاقتصادية والسياسية هي السبب في اضطهاد البوذيين في عام 845م، غير أن هذا الهجوم من باحث مرموق ومؤثر مثل هان يو ربما يكون قد مهد الطريق لهذا الاضطهاد.

قد تكون الاقتباسات المتعددة التي اقتبسها كل من هان يوو «لي آو» من سفري عقيدة التوسط والدرس الكبير لها الدور الأكبر في إبراز هذين السفرين من كتاب الطقوس، واللذين أصبحنا في النهاية، مع كتاب التحولات، النصوص الأساسية في ا لكونفوشية الجديدة. وقد اختار كل من «هان يو» و«لي آو» «مينغ تزو» كأبرز عالم نقل عقيدة كونفوشيوس الحقيقة إلى الأجيال اللاحقة.

على العموم فإنهما استطاعا أن ينقذا الكونفوشية من الانكساف أمام البوذية والتاوية. وقد حددا اتجاه التطور المستقبلي للكونفوشية في التاريخ الصيني، وثبتا خط الاقتباس الصحيح من كونفوشيوس و«مينغ تزو»، ويعتبر الاثنان، في هذا الجانب، المبشرين الحقيقيين بالكونفوشية الجديدة.

الكونفوشية الجديدة:

تميزت الحركة الكونفوشية التي بدأت في عهد سلالة مونغ (960 - 1279م) بتوسيع مجالات اهتماماتها التي شملت الإصلاحات السياسية والتربوية، وكتابة شاملة للتاريخ، ومتابعة البحث الكلاسيكي، وتفسير النصوص، وإعادة التوكيد على الأخلاقيات والمثل الكونفوشية، بالإضافة إلى البحث في الميتافيزقيا والابستمولوجيا (نظرية المعرفة). إن الميتافيزيقا والابستمولوجيا كانا مثار الاهتمام في عهد سلالة سونغ. وقد أطلق الغرب على هذه الحركة اسم «الكونفوشية الجديدة». وتسمى في الصينية «هسينغ لي هسويه Hsing - Li - Hsueh أي درس الطبيعة والمبدأ، واختصاراً درس المبدأ. وقد عَرَّفوا «المبدأ» بأنه المفهوم المركزي في منظوماتهم الميتافيزيقية والأخلاقية. وقد عنت كلمة «لي Li» النظام أو المبدأ في الكلاسيكيات، ودلت بشكل رئيس على المبادئ الأخلاقية عند مينغ تزو، ولكنها رمزت عند الكونفوشيين الجدد إلى المبدأ الكوني أو قانون الوجود. ويشكّل إعادة تأويل المصطلح الأساس لكثير من

النظريات ذات الصلة بما فيها «تحري الأشياء» المأخوذ عن «الدرس الكبير»، ومفهوم «الوقار المهيب، تشينغ Ching» أو العقل المنظم والصافي والمتيقظ الذي هو شرط المعرفة المسبق.

يُعترف تقليدياً بأن سن فو Sun Fu (922-1057م) وهو يوان Hu Yuan (931-1059م) وشيه تشيه Chih Chieh (1005 - 1045م) هم رواد الحركة الكونفوشية الجديدة في عهد سلالة سونغ Sung الشمالية (960-1126م) وقد كانوا مثلاً يحتذي في الاهتمام بالعلم الجديد وروحه. وفي حين أنهم لم يتكلموا إلا القليل عن المبدأ «لي Li» أو عن «تحري الأشياء» فإنهم قد رسموا الخريطة لمسار الكونفوشية الجديد.

وكان الثلاثة مُربين أكثر منهم فلاسفة، حيث علّم الثلاثة في أكاديميات خاصة، وأكدّوا جميعاً على دراسة الكلاسيكيات الكونفوشية كموجه يقود إلى حياة المثل والأخلاق واستطاع هو يوان خلال عقدين من عمله في التعليم أن يستقطب أكثر من ألف وسبعمائة مريد، وقد وضع منهجين دراسيين، يعالج أحدهما الماهية «تي T'I» ويُعنى بدراسة الكلاسيكيات، بينما يعالج الثاني الوظيفة «يونغ Yung» ويُعنى بإدارة القضايا مثل الرياضيات والري بينما اختص سن فو بحوليات الربيع والخريف حيث وضع كتاباً ليكشف فيه عن الإلماعات التي يتضمنها سفر حوليات الربيع والخريف والذي قصد من خلاله أن «يمجد الملك ويرد على البرابرة» وهم هنا غير الصينيين وقد هاجم التاويين والبوذيين نتيجة توجههم للبحث في الماهية على حساب الوظيفة على ما كان يعتقد، ولإهمالهم الكونفوشية ودفاعها عن المروءة والبر. وقد تبع شيه تشيه سن فو، في هجومه حيث انتقد بشدة يانغ آي (947-102) في مقالة بعنوان «العقائد الغربية»، لكونه من مناصري الإنشاء المنمق، وقد تكلم المربون الثلاثة بالتفصيل عن عقيدة هان يون، في إيصال الرسالة الكونفوشية الصحيحة. واستمر الكونفوشيون الجدد في نشاطهم في كل مجالات الكونفوشية.

معلمو سلالة سونغ الشمالية الخمسة:

حصل تطور سريع للكونفوشية الجديدة في القرن الحادي عشر على يد خمسة معلمين بارزين وهم شاو يونغ (1011-1077) وتشوتون ـ آي (1017-1073) وتشانغ تشاي (1020-1177) وتشينغ هاو (1022-1085) وأخيراً تشينغ أي (1022-1107). وقد أسسوا لعلم الميتافيزيقا وعلم الكوزمولوجيا اعتمادا على اصطفاء مراعاة تعريف المفاهيم الكونفوشية الكلاسيكية، ويشكل رئيس على كتاب التحولات.

الكوزمولوجيا (علم نشوء الكون) عند تشوتون آي:

وضع تشوتون آي الأساس للمنظومات الأخلاقية والميتافيزيقية لسلالة «سونغ»، ويعتبر بحق المؤسس الحقيقي للفلسفة الكونفوشية الجديدة. تضمنت أعماله «فهم حقيقة كتاب التحولات» في أربعين فصلاً، و«شرح المخطط التوضيحي للمآل العظيم»، وهذا النص عبارة عن مقالة قصيرة لا تتجاوز مئتين وثلاث وستين كلمة. وقد أصبحت هذه المقالة أهم عمل في الأدب الكونفوشي، وبقيت تتصدر كل انطولوجيا كونفوشية جديدة، وقد حصل تشو على هذا المخطط التوضيحي من كاهن تاوي هو (تشين توان، 906-989م) ولكن بشكل غر مباشر، وبينما استعمل التاويون المخطط التوضيحي كمرشد للحصول على الخلود، فإن تشوتون أي قد جرّده كلياً من بُعده الباطني واستعمله كأساس لعلم الكون العقلاني وللفلسفة الأخلاقية.

طوّر تشو من خلال شرحه للمخطط التوضيحي نظرية للخلق زاعماً أن ال«وو تشي، مآل العدم»، والذي هو الواقع ما وراء الزمان والمكان، هو نفسه ال«تاي تشي، المآل العظيم» وهو أيضاً الواقع بكليته، ومن خلال حركته يولّد المآل العظيم «اليانغ» القوة الكونية الموجبة، ومن خلال السكون يولد ال«ين» القوة الكونية السالبة، ويتبادل كل من الين واليانع الأدوار بحيث يصبح أحدهما أصل الآخر، وينتج عن هذا التغير والتحول العناصر الخمسة: المعدن والخشب والماء والنار والتراب، والتي بدورها تنتج الأشياء التي لا تعد ولا تحصى ومن بين كل ذلك فإن الإنسان هو الأذكى.

وعندما تنشط المبادئ الأخلاقية الخمسة في الطبيعة البشرية وهي المروءة والبر وآداب السلوك والحكمة والأمانة فإن هذا النشاط سوف يولد الخير والشر وكل الأمور البشرية المتنوعة، والحكيم الذي هو في توافق مع طبيعته يرسم هذه الأمور من خلال مبادئ «التوسط» وهي اللياقة والمروءة والاستقامة. ويضيف «تشو» في الفصل الثاني والعشرين من كتاب «فهم حقيقة التحولات» إنه بينما تعمل قوتين مادتين مع العناصر الخمسة لإنتاج أشياء لا متناهية فإن الكثرة في النهاية تكون واحداً، والواحد يتميز عن الكثرة، وعنوان هذا الفصل هو «الطبيعة المبدأ والمصير». وأصبحت هذه الكلمات الثلاث هي المصطلحات الأساسية في مفردات الكونفوشية الجديدة، كما وأصبحت هذه المُسلمة عن العلاقة العضوية بين الواحد والكثرة هي المفهوم الأساسي في الفكر الصيني اللاحق للدخول في علم نشوء الكون الذي تقدم تقدماً هاماً استناداً إلى كتاب التحولات.

علم الكون العددي عند «شاو يونغ»:

بنى شاو يونغ معظم فكره على مفهوم الإحداث (التوليد) الكوني الموجود في كتاب التحولات، وقد تأثر بشكل كبير بالمقطع من كتاب التحولات الذي يؤكد على أن المآل العظيم ينتج قوتين الين واليانغ في شكليهما الكبير والصغير، واللتان تولدان بدورهما المقاطع الثمانية ثلاثية الخطوط، وهذه بدورها في النهاية تكون السبب بإحداث الأشياء التي لا تحصى. (راجع مقالة فراس السواح عن التاوية في هذا الكتاب) من خلال إعادة تأويله للمقطع، ربط شاو يونغ العلم الكوني بمنظومة علم معاني الأعداد، ومن خلال تركيزه على العمليات الكونية طلع بمصطلح «شين Shen، الروح» التي ينشأ منها العدد، وينتج العدد بعدها «الشكل»، وينتج «الشكل» موضوعات مادية. وتحدد منظومة شاو العدد أربعة أجسام سماوية (الشمس والقمر والنجوم وفضاء الأبراج)، وأربعة عناصر أرضية (الماء والنار والتراب والحجر)، وأربعة أنواع من المخلوقات (الحيوانات والطيور والعشب والنباتات)، وأربعة أعضاء للحواس (العين والأذن والأنف والفم)، وأربعة سبل لتحويل العالم (الصدق والفضيلة والعمل والجهد)، وأربعة أنواع من الحكام وأربعة أنواع من أمر السماء وهكذا إلى ما لا نهاية. ومن أجل

أن يدعم نظريته في التطور والتوليد العددي فقد وسع منهاج تصنيفه ليتضمن سلسلة رياضية من العدد أربعة إلى العدد 64، وهو عدد المقاطع سداسية الخطوط في كتاب التحولات (راجع مقالة فراس السواح عن التاوية في هذا الكتاب)، وقد تصور تطوراً ارتقائياً من خلال الانفتاح أو التمدد والانغلاق أو التقلص، وبهذا الشكل تكون العمليات الكونية ديناميكية وقائمة على التغير ومحكومة بالمبادئ الكونية، جميع الظواهر في منهج «شاو» منظمة جيداً ومحددة، ويمكن التنبؤ بعددها ومفهومة موضوعياً. وقد وضع منهج بحث، في مسماه لفهم الكون، على أساس أن «ينظر إلى الأشياء كأشياء»، بمعنى آخر، أن ينظر إلى الأشياء من منظورها الخاص وأن يفهم موضوعياً المبادئ المتأصلة فيها.

بينما شارك «شاو يونغ» الكونفوشية الجديدة اهتمامها في طبيعة مصائر الأشياء، فإنه لم يعر اهتماماً للقيم الأخلاقية السياسية لكلٍ من المروءة والبر، ولا اهتم بقضايا التثقيف الشخصي أو بطبيعة الدولة المنظمة جيداً. يستطيع المرء أن يكتشف بسهولة النزاعات الطبيعية التي تُمرر التاوية في كثير من أبحاث شاو التي يصف بها العمليات الكونية. فهو في مؤلفه «المبادئ العظمى التي تحكم الكون لا يلتف إلى القضايا الأساسية بل إلى القوانين الطبيعية التي تحكم العالم وتنظم الكون بمجمله.

وفي أبحاثه النادرة حول التاريخ، نراه مهتماً بإبراز طبيعة التاريخ الدورية والمقرَّرة عددياً، أكثر من تفسيره للأحداث التاريخية من أجل استنباط دروس أخلاقية. ربما، ولهذه الأسباب، فإن الكونفوشيين المتأخرين قد استبعده من تيار الكونفوشية الجديدة.

الوحدة والقوة المادية عند تشانغ تساي Chang Tsia:

يعتبر كتاب «تصحيح جهل الشباب، تشينغ مينغ Cheng – Meng» من أهم أعمال «تشانغ تساي»، يقع الكتاب في سبعة عشر فصلاً بالإضافة إلى مقالته «النقش الغربي، هسو مينغ Hsu – Ming». الموضوع المركزي في هذه النصوص هو مفهوم القوة المادية. وقد اعتبر تشانغ من الخبراء في كتاب التحولات حيث اشتهر بمحاضراته العامة حول الكتاب، وقد اختلف عن البقية حيث ابتعد عن التفسير التقريري للنص، في سفر التحولات، الذي يتحدث عن المآل العظيم

الذي يولّد حالتي «الين واليانغ»، بالنسبة ل«تشانغ» فإن الين واليانغ ما هما إلا مظهرين للمآل العظيم الذي هو نفسه يتحدد بالقوة المادية.

القوة المادية في واقعها الأصلي أو في ماهيتها لا شكل لها وغير مستقرة حتى الأن. وقد دعا هذا المظهر من القوة املادية «الخواء العظيم» «تاي هسو T'ai-Hsu». في حالة الحركة والفعل يُدعى الخواء العظيم بالانسجام العظيم «تاي هو Tiai – Ho». يقوم الانسجام العظيم بعمله من خلال تفاعل الين واليانغ وذلك من خلال الصعود والهبوط والاندماج والانحلال والسكون والنشاط، وهذا ما تثبت صحته في الطريقة التي يتتابع بها في تناغم طبيعي الليل والنهار والحياة والموت والتقدم والتراجع في التاريخ. نرى هنا أن «تشانغ قد أوجز نظرية المادة والوظيفة «تي يونغ Ti – Yung» بحيث أصبحت مركز الفكر الكونفوشي الجديد. أكد تشانغ فيما بعد أن الخواء العظيم والانسجام العظيم هما واحد في الأساس. إنهما التاو (الصراط) الواحد والواضح والنافذ، وفي تطور آخر ذي شأن عظيم في ميتافيزيقيا الكونفوشية الجديدة أعاد تشانغ تأويل النظرية التقليدية «للكائنات الروحية، كوي شين Kuei – Shen» معيداً تعريف تعريف ال«كوي» وال«شين» كقوتين روحيتين سالبة وموجبة، ويتجلى ذلك في التقلص والتمدد للقوة المادية، وتكون العملية الطبيعية والعفوية لهاتين القوتين منتظمة وكونية ومترابطة.

ونتيجة لوصفه لهذه القوة بالقوة المادية فقد صنّفه بعض الدارسين الحديثين على أنه مفكر مادي، وبهذا يكونون قد أغفلوا حقيقة أن تشانغ، قد آمن بأن القوة المادية واحدة وواضحة ونافذة وبالتالي يمكن تصورها كروح. وقد كتب «تشانغ» حول مكان الإنسان في الكون: «من الخواء العظيم تتوجد السماء. ومن تحول القوة المادية ينوجد الصراط. ومن اتحاد الخواء العظيم والقوة المادية تنوجد الطبيعة «هسينغHsing » من خلال الإنسان والأشياء. ومن خلال اتحاد الطبيعة مع الوعي ينوجد العقل «هسين Hsin». (الفصل التاسع من كتاب «تشينغ مينغ، تصحيح جهل الشباب». من الواضح بحسب مذهب «تشانغ» أن مادة العقل تشكل وحدة مع الكون، وإذا ما وسّع المرء مدارك عقله ووجّهها بحيث تحيط بكل الأشياء فإن العقل سوف يتحول من عقل محدود بتصورات ذاتية إلى عقل يشرك في القضايا

الكلية. وسوف تتحرر عندها الطبيعة المادية التي خالطها الشوائب. نتيجة ملكات القوة المادية المتفاوتة، من قيود الفرد وتتمتع بتطابقها مع الخواء العظيم والانسجام العظيم وقد كانت هذه العقيدة حول تحويل الطبيعة المادة من الشر إلى الخير مثار ترحيب واعتبرت مساهمة مهمة في علم الأخلاق في الكونفوشية الجديدة.

وكان لمقالته «النقش الغربي»تأثير موازٍ لكتابه «تصحيح جهل الشباب». كان قد كتب هذه المقالة على لوح في النافذة الغَربية لمكتبه. وقد بدأها بالإعلان أن السماء والأرض هما والدانا وأن كل الأشياء أخوتنا، لذلك يجب أن نكرّس أنفسنا لبر الآباء وتربية الناشئة والعناية بالأكل، وذلك لكي نعيش حياتنا بسلام. ونجد هنا أيضاً إصرار تشانغ على أن الإنسان يشكل جسماً واحداً مع الكون افترض المفسرون اللاحقون. بدءاً بتشينغ آي أن تشانغ تساي قد خاطب المفهوم الكونفوشي الأساسي «الإنسانية Jen» حيث أن الإنسانية في ماهيتها واحدة (وهذا ما يستتبع الحب الكوني)، وهي في وظيفتها متعددة (وهذا ما يستتبع الوجبات الأخلاقية المحددة). وفي هذا بحسب تشينغ آي، إشارة إلى عقيدته الخاصة بأن المبدأ واحد لكن تجلياته متعددة. إنها عقيدة تشكل العمود الفقري للكونفوشية الجديدة في المجمل.

الأخوان «تشينغ Ch' eng» نظرية المبدأ:

بالرغم من أن الأخوين تشينغ، كانا تلميذين عند تشو تون آي وابنا أخت تشانغ تساي فإنهما لم يتحدثا عن المآل العظيم ولا كانت القوة المادية هي النقطة المركزية في عقيدتهما. (انْعِم على «تشينغ هاو» بلقب المعلم «مينغ تاو» وعلى تشينغ آي بلقب المعلم «آي تشوان». وقد كانا أول من بنى فكرة على مفهوم المبدأ «لي Li» في تاريخ الفلسفة الصينية، فقد تصوروا المبدأ واضحاً في ذاته ومكتفياً بذاته وممتداً في كل مكان ويحكم كل الأشياء. ولا يمكن للمبدأ أن يزيد أو ينقص إنه موجود في كل إنسان وكل شيء، ومن خلاله تنوجد مجمل الأشياء ويمكن فهمها، ومن خلال زعمها أن كل المبادئ التفصيلية ما هي إلا مبدأ كوني واحد فقط حصراً الإنسان وكل الأشياء في وحدة واحدة. والأهم في الموضوع أنهما أول من حدد المبدأ المتأصل في الأشياء والمرتبط «بمبدأ السماء «تيين لي

«Tien – Li». وكان هذا المفهوم أوضح عند تشينغ هاو حيث يعتبر أن مبدأ السماء يمثل القانون الطبيعي وأنه العملية الكونية للإنتاج وإعادة الإنتاج. وذهب الأخوان أبعد من ذلك في مساواتهم للمبدأ بالعقل وبالطبيعة البشرية وقد جاء إعلانهما «الطبيعة هي المبدأ» ليصف مجمل الحركة الكونفوشية الجديدة.

اتبع الأخوان تعاليم «مينغ تزو» بأن الطبيعة البشرية خيّرة في الأصل، وعندما قال «تشينغ هاو» أن طبيعتنا تمتلك الخير والشر معاً، فقد عنى بذلك أنه نتيجة لعدم توازن ما نملكه من القوة المادية وانحرافها عن التوسط، فإن ذلك يعرضنا للخير والشر معاً. وقد أكد على أن اختلال التوازن ليس من طبيعتنا الأصلية. وبينما ساوى تشينغ هاو المبدأ بمبدأ السماء وشدد على المظاهر الديناميكية والخلاقة للكون، فإن أخاه الأصغر تشينغ آي أكد على وحدة وكونية المبدأ أو على تنوع تجلياته. وتذكرنا مقولته «المبدأ واحد لكن تجلياته متعددة» بفكرة «تون آي Tun – I» عن العلاقة بين الوحدة والكثرة التي أصبحت القاعدة المعيارية في الكونفوشية الجديدة.

على الرغم من أن الأخوين لم يتكلما مباشرة عن العلاقة بين المبدأ والقوة المادية، فقد اعتقدا أن «اللي والتشي Li – Chi» هما مظهران لكل الأشياء. وأعلن «تشينغ آي» أن المبدأ يوجد فوق الشكل المادي بينما القوة المادية توجد ضمن الشكل المادي. وقد أكسبه وضوحه الشديد في التمييز بين المبدأ والقوة المادية سمعة أنه مثنوي. وقال أيضاً أن المبدأ لا يمكن أن يكون خارج القوة المادية. لقد فهم الأخوان عملية «الين واليانغ» على أنها عملية خلاّقة، ووصفها «تشينغ هاو» بأنها إنتاج وإعادة إنتاج بينهما وصفها «تشينغ آي» أنها عليمة ابتكار جديد نظر كلاهما إلى الإنسان Jen (المروءة) بأنها هي نفسها العملية الخلاقة. شبه «تسينغ آي» الإنسانية بالبذور التي تنمو منها كل الأشياء ويرى أن الإنسانية هي الأهم بين الفضائل الخمس الثابتة وهي كالبذور تحتوي كل الفضائل وتكون السبب في وجودها بينما يرى تشينغ هاو أن الإنسانية هي الميزة الأخلاقية التي يتماهى بها الإنسان مع السماء والأرض والأشياء التي لا تحصى.

اتبع الأخوان الحكمة القائلة في كتاب التحولات: «الجدية تقوّم الحياة الداخلية والبر يعدّل الحياة الخارجية». وذلك كمرشد لتثقيف الذات. إن زعم «تشينغ آي» بأن

«تثقيف الذات أخلاقياً تتطلب الجبرية وأن الدراسة تستند على توسع المعرفة» يؤكد على التطور الأخلاقي أو الروحي وعلى الاستقصاء الذهني الموضوعي. ولجأ إلى سلطة «الدرس العظيم» كنص من أجل دعم نظريته بأن توسيع المعرفة (Chih - Chih) يعتمد على تحري الأشياء، ويرى أنه يجب التدقيق في كل الأشياء، ويمكن أن يكون هذا التحري إما استقرائياً أو استنتاجياً، وذلك من خلال قراءة الكتب ودراسة الأحداث التاريخية والشخصيات الهامة، أو من خلال نشاط المرء في الأمور الإدارية، وعندما تستوعب مبدأ ما بشكل تام فإن كل المبادئ تصبح جليلة. وقد أكد «تشينغ هاو» بدوره على منهج في التثقيف الذاتي أكثر داخلية وذاتية مشدداً على الجانب الروحي والأخلاقي في التثقيف يتضمن تحري الأشياء بالنسبة تهذيب العقل واجتثاث الشر والنزعات الأنانية من داخل طبيعة المرء.

وقد أفضى هذا المنهجان، في التثقيف الذاتي الأخلاقي بعيداً عن الاستقصاء والتحليل الاستنبطاني، إلى أن يكونا موضوعين مركزيين في الفكر الكونفوشي الجديد على امتداد سلالتي سونغ ومينغ. لم يترك الأخوان «تشينغ» نصوصاً مدونة بخط يديهما ولكن تم إحياء تعاليمهما من خلال «الأعمال الإحيائية، آي شو I - Shu» والذي هو عبارة عن كتاب مختصر جامع لأقوالهما كما سجلها المريدون اكتسب الأخوان أتباعاً كثيرين، بيد أن تلامذتهما البارزين قد اختلفوا في الغالب حول التأويل وحول القضايا ذات الأهمية.

جامع الكونفوشية الجديدة لـ«تشو هسي Shu Hsi»:

وصلت فلسفة معلمي «سلالة سونغ» الشمالية ذروتهما على يد «شو هسي» (1130-1200) يوصف «شو هسي» كجامع للكونفوشية الجديدة في سلالة سونغ الشمالية، غير أنه لم يكن مجرد جامع للتعاليم الأساسية لأسلافه وتنظيمها في كل متجانس، بل لقد طور منظومة ميتافيزيقية متماسكة من خلال انتقاء وتقديم أفكاره المبتكرة في مفاهيم كمفاهيم «تشو تون آي» في المآل العظيم، و«تشانغ تساي» في القوة المادية، والأخوين «تشينغ» في المبدأ. وتشاركت الكثير من أفكار «شوهسي» مع أفكار الأخوين «تشينغ»، وركزت هذه الأفكار على مفهوم المبدأ، ونتيجة لذلك فقد أطلق على هذه المدرسة، مدرسة «تشينغ تشو» في المبدأ.

الميتافيزيقا والمآل العظيم والمبدأ:

كان لكتاب «تشون تون آي» في شرح مخطط المآل العظيم الدور الرئيسي في تقديم الأساسي الميتافيزيقي لنظرية «شو هسي» حول المبدأ. فسّر «شو هسي» الـ«تشي Chi» في «التاي تشي T'ai Chi» بالمآل، تلك النقطة التي لا يستطيع المرء أن يذهب أبعد منها. وقد حدد «التاي تشي» أو المآل العظيم ضمن كل منها. وبهذا الشكل يكون قد وسّع مفهوم المبدأ عند تشينغ آي إلى أبعد من مجال القضايا البشرية ليتضمن كل القضايا التي تشمل الكون، لقد أوجد نظرية يسمو فيها المبدأ فوق الزمان والمكان: كان هناك مبدأ قبل وجود الكون وسيبقى هناك مبدأ بعد انهيار الكون» وبحسب منهج «شو هسي»، فإن الكون بمجمله ما هو إلا مبدأ واحد «المآل العظيم». هو كل كوني موهوبة له جميع الأشياء الفردية. وقد أكد أيضاً على أن كل ظاهرة تتمتع بموهبة مبدئها المحدد، وهكذا فإن كلٌ يتحرك بحسب مبدئه، حيث يسير القارب على الماء تسافر العربة على الطريق، والمآل العظيم هو أيضاً مستودع كل المبادئ المتحققة والكامنة: حين تظهر الأشياء الجديدة تظهر مبادئها معها. وقد استطاع «شو هسي» أن يشرح عبارة «تشينغ» التي تقول: «المبدأ واحد لكل تجلياته متعددة». وهو يصف الطبيعة العضوية لهذه العلاقة من خلال تشبيه المآل العظيم بالقمر، وتجلياته بانعكاس القمر في كثير من الأنهار؛ ليس ضوء القمر هو الذي يتكسر ويتوزع بين الانعكاسات، بل إن كل انعكاس هو القمر ذاته بكليته.

وقد عزا «شو هسي» القدرة الإبداعية أو التوليدية إلى المآل العظيم أكثر مما عزاها للمبدأ أو القوة المادية، وأعاد التوكيد على نظرية «تشوتون آي» بأن الخلق يبدأ بالمآل العظيم، لكنه على العكس من «تشوتون آي» الذي اعتقد أن المآل العظيم ذاته يمكن أن يكون ناشطاً أو ساكناً. فقد آمن «شو هسي» أن المآل العظيم يسمو فوق حدود وظيفة كهذه، وبذلك لا يمكن أن يخضع للحركة أو السكون، لا بل يحتوي المآل العظيم على مبدأي النشاط والسكون، حيث تنشأ القوى المادية للين واليانغ من هذين المبدأين، وتكون عملية الخلق ديناميكية ومتحولة دوماً، فالمبادئ الجديدة وشيكة الحدوث دائماً والكون يتجدد يومياً.

منحت نظرية المبادئ والمآل العظيم المجال لـ«شو هسي» لدحض تهم خصومة عن أن المآل العظيم لا يختلف عن الأفكار التاوية في اللاوجود «Wu» والعدم «Hsu»، واستطاع أن يشرح مقولة «تشوتون آي» بأن «مآل اللاوجود هو نفسه المآل العظيم». وذلك من خلال الاعتماد على سفر المزامير وسفر عقيدة التوسط اللذين يعتبران أن السماء ليس لها صوت ولا رائحة. وبحسب «تشو» لا يعني هذا أن المآل العظيم خاوٍ بل يعني أنه لا يحد بحدود وليس له شكل مادي.

العلاقة بين المبدأ والقوة المادية:

إن أعظم إسهام من «شو هسي» في الفكر الكونفوشي الجديد كان توضيح العلاقة بين المبدأ والقوة المادية وشرحه المرافق لتحقق الظواهر. وقد التزم بالأخوين «تشينغ» مؤكداً أنه «لا يوجد في الكون قوة مادية من دون مبدأ، أو مبدأ من دون قوة مادية». بيد أن «شو» يراهما شيئين مختلفين برغم حقيقة أنهما متماهيان في كل ظاهرة ولا يمكن أن ينفصلا. فالمبدأ معنوي وواحد وخالد ولا متغير وثابت على حاله. إنه يشكل جوهر الأشياء، وهو علة الخلق خيّر (صالح) دائماً. إنه يمثل العالم الميتافيزيقي، أو ما يعنيه «تشينغ آي» بقوله «ما هو موجود فوق الشكل». وعلى العكس فإن القوة المادية ضرورية لشرح الصورة المادية وإنتاج وتحول أشياء. وهي بحسب «تشينغ آي» ما هو موجود ضمن الشكل». وهي لذلك محسوسة وكثيرة ومؤقتة وفردية ومتغيرة ولا متساوية وتالفة، والقوة المادية هي الناقلة (واسطة النقل) وهي مادة الخلق وتتضمن الخير والشر معاً.

أثار «شو هسي» الكثير من التساؤلات بشأن أولوية المبدأ على القوة المادية وذلك نتيجة وضعها في هذا التضاد العام. وقد استمر الجدل حول هذا الموضوع لقرون عديدة في الصين وكوريا. وقد انتقد الباحثون المعاصرون «شو هسي» بشدة لمثنويته واستخفافه بالقوة المادية وبالتالي بالعالم المادي، ولكن هؤلاء النقاد قد تغاضوا عن تأكيدات «شو» المتكررة بأن المبدأ والقوة المادية متداخلان بحكم طبيعتهما ولا يمكن أن ينفصلا أبداً. يحتاج المبدأ للقوة المادية ليترسخ، كما تحتاج القوة المادية المبدأ من أجل وجودها. وبرغم إعلان «تشو» أن لا المبدأ ولا القوة لامادية لهما أية أولوية وجودياً «أونطولوجياً»، فإن المرء ملزم

بالإقرار أن المبدأ يتمتع بالأولوية المنطقة بفضل كونه المعيار الذي تأخذ على أساسه القوة المادية شكلها. ومهما يكن فإن هذه الأولوية لم تكن زمنية أبداً. ويصر «تشو» أن لا أحد يستطيع القول إن المبدأ موجود اليوم والقوة المادية في اليوم الذي يليه.

أخلاقيات «شو هسي» ونظرية العقل:

هيأت تأملات «شو هسي الميتافيزيقية في المآل العظيم والمبدأ والقوة المادية الأساس لفهمه عقل وطبيعة الإنسان، ولتطويره منظومة أخلاق وطريقة في التثقيف الذاتي والأخلاقي. وبتوحيده لهذه الأركان في فلسفته نتج مفهوم المروءة (الإنسانية) أو ال«جن Jen»، الذي أصبح الموضوع المركزي في الفكر الكونفوشي منذ عصر المختارات «لون يو Lun - Yu».

وقد رفض «تشوهسي» مفهوم «مينغ تزو» في أن المروءة هي طيبة القلب البشرية، ورفض تفسير «هان يو» لل«جن» على أنه الحب الكوني. كما وانتقد تأكيد «تشينغ هاو» التجريدي بشكل كبير عندما قال بأننا «نعرف ماهية المروءة» و«نكون جسداً واحداً مع السماء والأرض». بالمقابل فقد رحّب بفكرة «تشينغ آي» بأن ال«جن» هي البذرة التي سوف تنشأ منها كل الفضائل الأخرى. وبتفسيره للفقرة من كتاب التحولات التي تقول: «أعظم فضيلة للسماء والأرض هي أن تمنحا الحياة». فقد أعلن «تشينغ آي» أي أن «عقل السماء والأرض أن تنتج الأشياء». ويصل «تشوهسي»، في نصه حول المروءة، بهذا التفسير إلى طبيعة العقل البشري معرفاً ال«جن بأنه «سيمة العقل ومبدأ الحب». وهكذا يتصور ال«جن» بأنه مستمد من السماء.

«تلقى الإنسان والأشياء عقل السماء والأرض هذا باعتباره عقلهما الخاص». هذا الجانب من العقل، والذي يدعوه «شو هسي» ــ (عقل التاو Tao - Hain) ينطوي على المبدأ في شكله السامي ويقترن مع طبيعة الإنسان الأصلية (Pen - Hsing). ويتصف هذا العقل بالمروءة (الإنسانية)، كما أنه متجرد من المنافع الذاتية والرغبات الأنانية، بينما الجانب الآخر للعقل، والذي يدعوه العقل البشري (Jen - Hsin)، محكوم بملكة الإنسان غير المتوازنة من القوة المادية. ولأنه ذلك

الجزء من العقل المرتبط بالقوة المادية فإنه يتصف بالرغبات الأنانية ويجعل الإنسان يتصرف بمقتضى منافعه الذاتية الخالصة. وقد أوضح «شو هسي» أنه لكي لا ينغمس الإنسان في الأنانية والشر، فإن عليه أن يثقف نفسه بطريقة تنفي العقل البشري وتطور عقل السماء. من أجل تحقيق ما سلف، عرض «شو هسي» شرح كونفوشيوس للمروءة: «المروءة هي أن يتحكم المرء بنفسه وأن يعود إلى قواعد آداب السلوك». في تعليقه على هذه الفقرة من المختارات فسّر «شو هسي» المروءة على أنها الفضيلة الكاملة لعقل المرء والمرتبطة دائماً بمبدأ السماء. وهكذا يرى «تشوهسي» أن التحكم في الرغبات الذاتية يعني أن يدع المرء طبيعته الأخلاقية الخيّرة تسطع.

إرث شو هسي الفكري:

كان لشو هسي أثر غير مسبوق في تاريخ الصين على الفلسفة والتربية وإيديولوجيا الدولة. أمضى «شو هسي» حياته في التعليم. لكنه عمل كمسؤول حكومي محلي لمدة تسع سنوات، وكمحاضر في الكلاسيكيات عند الإمبراطور لمدة ستة وأربعين يوماً. ونشر في عام 1190م. «المختارات» و«الدرس العظيم» و«عقيدة التوسط»، و«منيغ تزو» في مجلد تحت عنوان «الكتب الأربعة». وظلت هذه الكتب مع شروحات «تشوهسي» عليها النصوص المقررة في التربية العامة والأساس في وضع امتحانات الخدمة المدنية من عام 1212 حتى عام 1912. جمع «شو هسي» الكتب الأربعة ووضع تعليقاته عليها ليؤكد على اهتمامه في السلوك الأخلاقي اليومي وفي القضايا الاجتماعية، وليبنيِّ معتقداً كونفوشياً جديداً ومستقيماً. وأسس صراطاً مستقيماً لإيصال المعتقدات (Tao – Tung) والذي يبدأ من قدماء الحكماء ويتواصل من خلال كونفوشيوس ومينغ تزو ويقفز بعدها فترة تتجاوز عدة مئات من السنين ليستأنفها مع كونفوشيّي سلالة «سونغ» الجدد «تشو تون آي، والأخوين تشينغ» وقد ألمح أكثر من مرة إلى أنه هو نفسه امتداد لهذا الخط المباشر.

وفي الواقع فإن خط النقل هذا من كونفوشيوس إلى «شو هسي» كان مُسلَّم بصحته في الصين وكوريا واليابان وما يوحي بصحة هذا النقل أن «شو هسي» نفسه كان شديد الارتباط بكونفوشيوس، حيث كان في صباه، وهو في

المدرسة، يبدأ صباحه بتقديم البخور لكونفوشيوس والانحناء أمام صورته وتميز بورعه الشديد، متمثلاً للطقوس الدينية بعناية وإخلاص. وكان شديد الحرص طوال حياته على الأداء القويم للطقوس الاحتفالية. وقبل وفاته بيوم كان يشرح ويكتب للطلاب حول مراجعة النصوص الطقوسية.

تعاقب مدارس الكونفوشية الجديدة في سلالة سونغ Sung:

تتحدث الأدبيات عن ازدهار مدرستين في فترة سلالة سونغ الجنوبية بين عامي 1127 و1279. وما مدرسة المبدأ وكان ناطقها الرسمي «شو هسي» ومدرسة العقل المرتبطة ب«لو هسبانغ شان» والملقب ب«لو تشيو يوان – 1139 – 1193». واعتبر «شو» في عهد الإمبراطور «يوان Yaun» 1279-1368م.المعلم الرشيد وتم ترفيعه إلى منصب مسؤول الدولة الإيديولوجي. أما «لوتشيو يوان» فقد رُبط بشكل خاطئ بالكونفوشية الجديدة لسلالة مينغ العظيمة، وبخاصة بالإمبراطور «وانغ يانغ مينغ» 1472-1529م. وجادلت الأدبيات الحديثة بأن الكثير من المدارس الفكرية، وخاصة «مدارس المراجعة» قد ساهمت في الحوار العقلي العام أثناء هذه الفترة المبكرة من الكونفوشية الجديدة، كان على رأس مدرسة المراجعة «لوتشو تشين 1137-1181» و«تشين ليانغ 1143-1194» اللذان علّما وعاشا مقاطعة «تشيكيانغ» الشرقية.

وقد أطلق الغرب تسمية «النفعيون» على أعضاء هذه المدرسة. أحياناً يتضمن السرد الشامل عن سلالة سونغ الجنوبية مدرسة هونان لمؤسسها «هو هونغ 1105 – 1155» ومدرسة «تشان غشيه 1133-1180م» اللذين دافعا عن الحيادية الأخلاقية للطبيعة البشرية وقد تم تجاهل هاتين المدرستين نتيجة للمفهوم العام السائد بحيث كان تأثيرهما ضعيفاً في الاتجاه الذي سوف تأخذها الكونفوشية الجديدة في سلالتي «يوان ومينغ».

مدرسة العقل:

كان «لوهسيانغ شان» المعارض العنيد ل«تشو هسي» والذي تصور العقل كمكتف بذاته أخلاقياً، ويمتلك المعرفة الفطرية بالخير والشر والمقدرة الفطرية على فعل الخير.

وقد تجاوز «مينغ تزو» في قوله أن كل الأشياء مكتملة داخل النفس عندما صرح أن «العقل هو المبدأ». وآمن بأن الكون هو عقل المرء وعقل المرء هو الكون. وبالتالي فقد أوصى بالاعتماد الكامل على العقل وبالاكتفاء الذاتي والتحقق الذاتي والكمال الذاتي. وتتعارض وجهة النظر هذه مع فرضية «تشينغ تشو» التي تقول إن العقل هو دالة الطبيعة البشرية وأن الطبيعة البشرية هي المبدأ. وانتقد «لو» نظرية «تشينغ تشو» في الطبيعة البشرية التي تقارن مبدأ السماء، الذي خيرٌ دائماً، بالرغبات البشرية التي تكون خيرَّة أو لا تكون، ورفض «لو» أيضاً ادعاء «تشو هسي» أنه من خلال وجود عقل واحد يمكن التمييز بين العقل البشري وعقل التاو.

كان «لوهسيانغ شان» و«شو هسي» أهم شخصيتين في مناظرتين عقدتا في عام 1175 في دير بحيرة الوز في مقاطعة «كيانفسي». انتقد «لو» «شو» في حينها لاهتمامه المفرط بالنصوص والشروحات والتفاصيل المنقطعة عن جذورها. وفي معرض حديثه حول التثقيف الذاتي اتهم «شو هسي» بالمبالغة في التأكيد على طرائق البحث والدراسة «تاووين هسويه» وتجاهل طريق تمجيد الطبيعة الأخلاقية «تسون تي هسينغ». وهاجم «شو هسي» من جانبه «لوهسيانغ» لافتراضه أن الإنسان يستطيع أن يعتمد على عقله فقط كمعيار أخلاقي موضوعي، ولم تطرح هذه القضية بينهما إلا في هاتين المناظرتين، ولكنها وظُفّت فيما بعد لتضع كلاً من المفكرين في معسكرين متضادين. توافق الاثنان في عام 1181 بشأن مفهوم المآل العظيم، واعتقد «لو» بأنه مفهوم تاوي لذلك فإنه لا مكان له في الفلسفة الكونفوشية الجديدة. وقد تأججت المشاعر في كلا الجانبين لتفاقم التضاد بين الاثنين عند كل مناسبة.

مدرسة تشيكيانغ:

كان وراء ترتيب المناظرتين في دير بحيرة الوزة صديق «شو هسي» الطيب والمتراسل معه في الغالب «لوتسوتشين». وقد تعاون الاثنان في بداية عام 1175 على تجميع أول أنثولوجيا (مختارات) فلسفية صينية تحت عنوان «تشن سولو، تأملات في الأشياء المطروحة». وقد اختلفا بحدة حول كثير من القضايا برغم كل ذلك. فبينما نظر «شو هسي» إلى الكلاسيكيات على أنها نصوص مقدسة، اهتم «لو» بالأحداث التاريخية الشاملة للسلالات لأخذ الدروس الأخلاقية والفلسفية، وقد آمن أن التاريخ ليس مجرد جمع للوقائع غير المترابطة بل هو سجل لسيرة النمو والتحول.

مفكر بارز آخر ابتعد كثيراً في توجهه صوب المذهب النفعي هو «تشين ليانغ». ولقد جرى نقاش حامٍ بينه وبين «شو هسي»، من خلال مراسلاتهما، حول الطريقة الأنسب التي يجب أن نرى من خلالها التاريخ، وقد انتقد «تشين» آراء «شو هسي» حول المبدأ والطبيعة معتبراً إياها معرفة في التجريد. وقد اتهم «شو هسي» على أنه يحكم على الأحداث التاريخية من منظور الدافع الفردي وليس كحاصل أنشطة وأعمال تحدث. أكد «تشين» على الاستعداد العملي والجهد البشري واعتبر النجاح الحيلة، وبخلاف «شو هسي» لم يضع أي فرق بين دستور السماء والرغبات البشرية، بين الملك الحكيم والمستبد أو بين البر والمنفعة.

مدرسة هونان:

تتبع «هو هونغ»، مؤسس مدرسة هونان، التراث الفكري عائداً إلى الماضي من خلال والده إلى «يانغ شيه» تلميذ «تشينغ آي». وقد جزم «هو» في كتابه «معرفة الكلمات» أن العقل هو سيد كل الأشياء، وأن ذلك يعتمد على الطريقة التي يستعمل فيها العقل الطبيعة، عندها يمكن أن تصير الطبيعة خيّرة أو شريرة. وقد اعترض على التفريق بين مبدأ السماء والرغبات البشرية، زاعماً، بدلاً من ذلك، أنهما في الماهية واحد لكنهما يختلفان في الوظيفة. لم يلتق «شو هسي» بـ«هو هونغ» لصغر سن «شو»، لكنه انتقد بشدة كتابه «معرفة الكلمات» نتيجة لتناقضه فلسفياً مع تراث عقيدة الكونفوشية الجديدة في أصل الخير في الطبيعة البشرية، وبمساواته للرغبات البشرية الشريرة مع مبدأ السماء. وقد فشل «تشانغ شيه»، تلميذ «هو هونغ» وصديق «شو هسي» المقرب في محاولاته التقريب بين المدرستين عازياً الفشل بشكل كبير إلى تعنت «شو هسي». مهما يكن فقد مارس «تشانغ شيه» تأثيراً ملحوظاً على «شو هسي»، من ذلك رأي «تشانغ» الذي ورثه عن معلمه، بأ، على المرء أن يفهم العقل قبل أن يحاول تثقيفه والذي اقتنع به «شو هسي» ليعيد تقويم نظريته عن العقل وطريقة التثقيف الذاتي المصاحبة. وكان «شو هسي» قد تعلّم من معلمه «لي تونغ 1093 – 1163» أن تقنية تنقيه العقل من خلال جلسة هادئة يجب أن تسبق فهم العقل بعد زيارة «شو» لـ«تشان غشيه» في عام 1167 تأثر بمقولة «تشينغ آي» في الوصفة المزدوجة لتثقيف العقل حيث تقول المقولة: «يتطلب التثقيف الذاتي الجدّ، ويعتمد

مواصلة التعلم على توسيع المعرفة». طور «شو هسي» نظريته في تثقيف العقل التي تقضي بمواصلة التطوير الأخلاقي المتزامن مع الاستقصاء الفكري.

الكونفوشية الجديدة في سلالة «يوان»:

مع انهيار سلالة «سونغ» في عام 1179 وهيمنة المغول على الصين بدأت المدارس الكونفوشية المنتشرة في الانحسار المدرسة الوحيدة التي بقيت مستمرة هي مدرسة «شو هسي»، ويعود سبب بقائها إلى عاملين اثنين، الأول هو سيادتها المتوطدة، والثاني إلى مجموعة مصادفات عرضية.

كان المغول قد ألقوا القبض على العالم الكونفوشي «تشاوفو» (1206–1299) في مقاطعة «هو ييي»، منطقة في الصين كانت تحت سيطرة أسرة الـ«تشن Chin» 1115–1234 حيث كان تأثير الكونفوشية محدوداً في الجنوب، وعندما أُرسل «تشاو» إلى عاصمة المغول في «بين تشينغ ـ بكين حالياً» كان قد أخذ معه عدة كتب حول الكونفوشية الجديدة، وكان أبرزها شروحات «تشوهسي» للكتب الأربعة. وقد استمال «تشاو» أتباعاً عديدين، بمن فيهم المفكر الصيني «هسو هينغ 1209 - 1281». لاحقاً، ومن خلال وظيفته كمدير للجامعة الوطنية «Tai - HSUeh»، استطاع «هسيو هينغ» أن يسيطر على التيارات الفكرية في الصين تحت حكم المغول. وقد دافع «هسو هينغ» بقوة عن كتاب «التربية الابتدائية»، الذي كان قد كتبه «شو هسي» في عام 1189 من أجلِ التهذيب الأخلاقي للأطفال من خلال سلوكهم اليومي. وقد دعم «هسو» أيضاً استخدام الكتب الأربعة، التي كان يعتبرها مقدسة، بالإضافة إلى شروحات «تشوهسي» والتي كان قد نسخها بنفسه. من الممكن أنه شجع على استخدام هذه النصوص لأنه شعر أن المغول وسكان آسيا الوسطى قد يجدون الكلاسيكيات عسيرة على الفهم ومبهمة؛ وربما شعر أيضاً، أنه من باب التبصر بالعواقب أن يقيد نفسه بكتاب «التربية الابتدائية، Hsiao – Hsueh» الذي يقدم الأمثلة العملية على السلوك الصحيح، بالإضافة إلى مجلد الكتب الأربعة الذي يشرح المبادئ الأخلاقية الأساسية. لقد آمن كل من «هسو هينغ» و«شو هسي» أن الكتب الأربعة هي كلام كونفوشيوس و«مينغ تزو» المباشر وأن كتاب «التربية الابتدائية» كان المرشد الذي لا يضاهى في

السلوك الأخلاقي. ومما لاشك فيه أن لشغف «هسو هينغ» الشديد بـ«شو هسي» وبشروحاته للكتب الأربعة الدور الكبير فيما بعد في إصدار المرسوم الإمبراطوري لعام 1313 في جعل الكتب الأربعة والكلاسيكيات الخمس النصوص الأساسية المطلوبة من أجل امتحانات الخدمة المدنية. وصدر قرار في السنة التالية يعيد التأكيد على أن شروحات «شو هسي» للكتب الأربعة هي الشروحات الرسمية والمعتمدة، وبينما زعم الكثير من الباحثين أن عهد أسرة «يوان» كان عهد تسوية بين مذهب «تشوهسي» في المبدأ، ومذهب «لوهسانغ شان» في العقل، فإننا قد لا نبالغ إذا ما قلنا أن مذهب «شو هسي» في المبدأ قد احتكر فضاء الفكر الصيني وذلك نتيجة لدعم ورعاية «هسو هينغ».

الكونفوشية الجديدة في سلالة مينغ:

مع بداية سلالة «مينغ» (1368-1644) كان مذهب «تشينغ تشو» الفلسفي هو المذهب الرسمي والفلاسفة البارزون في هذه الفترة هم «تساوتوان Ts'ao Tuan، 1376-1434» و«وو يويي Wu Yu-pi، 1391-1469» و«هسويه هسوان Hsueh Hsuan، 1392-1464»، و«هو تشو جن Hu chu-jen، 1434-1484» وآخرون.

وقد كانوا جميعاً أتباع مخلصين لـ«شو هسي». وقد أهملوا جميعهم التأمل الميتافيزيقي في المآل العظيم و«لين واليانغ»، والعلاقة بين المبدأ والقوة المادية، ووجهوا اهتمامهم لمعرفة العقل والطبيعة، والتثقيف الذاتي والجدية «Ching». وقد استبقت هذه القضايا مفكري مدرسة العقل في سلالة مينغ المتأخرة:

وقد أكد «هونغ تسونغ هسي – 1610-1695» المؤرخ المعتمد لتلك الفترة على أن الفلسفة الجديدة لسلالة مينغ قد بدأت مع «تشين هسين تشانغ» والمعروف أيضاً بـ«تشين باي شا» 1428-1500، ووصلت ذروتها مع «وانغ يانغ مينغ» والمعروف ب«وانغ شو جن» 1472-1529، أما نظريات «تشين» حول التثقيف الذاتي فقد أنذرت بحدوث الصراع، الذي سوف يحتل مكاناً مهيمناً في فكر سلالة مينغ، ما بين تمجيد الطبيعة الأخلاقية أو إتباع سبيل البحث والتساؤل.

من خلال تركيزه على الجلسة الهادئة كحالة ديناميكية، يضرب «تشين» مثلاً

على اهتمامات الكونفوشين الجدد في سلالة مينغ، والذين حضوا على الابتعاد عن البحث المستفيض للنصوص وللشروحات التي ميزت مدرسة «تشينغ تشو». ويمكن أن تكون اهتمامات كل من «تشين هسين» و«وانغ يانغ» قريبة من ذلك، مع صعوبة التثبت من حصول تواصل مباشر بينهما، لأن «وانغ» كان صغيراً جداً عندما عاش الاثنان في العاصمة لمدة سنة واحدة فقط، وكان ذلك عام 1482. لذلك لم يكن من الممكن أن يتلاقيا أو يتواصلا وأكثر من ذلك. لم يذكر «وانغ» «تشين» في نقاشاته الفلسفية كما أنه لم يظهر أية معرفة بمعتقداته.

وانغ يانغ مينغ، ومدرسة العقل:

المقولة المركزية في فكر «وانغ يانغ مينغ» هي أن المبدأ أو العقل واحد. لا مبدأ خارج العقل، كما أن كل المبادئ محتواه ضمن العقل. وقريب من ذلك مفهومه أن العقل سيد الجسد: «سيد الجسد هو العقل وما ينبثق عن العقل هو الإرادة، والماهية الأصلية للإرادة هي المعرفة، وأينما توجه الإرادة هنالك شيء [أو حدث]، مثال على ذلك، عندما توجَّه الإرادة لخدمة الوالدين «شيئاً أو حدثاً».. لذلك أقول إن لا مبادئ ولا أشياء خارج العقل».

تشوان هسي لو، 6-

وضعت هذه المفاهيم «وانغ» في تضاد مباشر مع فكر «شو هسي» وقد احتج «وانغ» على طريقة تحرير «شو هسي» للدرس العظيم، حيث تدخل ونقحّ فصلاً وعدّله لكي يقدّم نظريته في تحرير الأشياء، وأعاد ترتيب النص بحيث وضع فصل زيادة المعرفة قبل فصل الإخلاص للإرادة. انتقد «وانغ»، في بحثه الخاص عن «التساؤل حول الدرس العظيم» «شو هسي» لتأسيسه لثنوية بين «جعل فضيلة المرء واضحة»، و«حب الناس»، المغزى الأساس من كل هذا بالنسبة لـ«وانغ» أن كل الأشياء تشكّل «وحدة i –t'i».

عموماً تركّز انتقاد «وانغ» لـ«شو هسي» حول نظريته في تحري الأشياء، وزعم «وانغ» أن «شو هسي» قد فصل المبدأ عن العقل من خلال دعوته لوجوب توجيه العقل خارجاً ليبحث عن المبادئ في الأشياء الخارجية. وبدلاً من أن

يحذو حذو «شو هسي» في تأويل «كووو Ko Wu» كتحرٍ للأشياء، فإنه أعاد إحياء تأويل «مينغ تزو» حيث تعني ال«كو Ko» التنقية أو التصحيح وهكذا فقد تضمنت الـ«كوو وKouu» عند «وانغ» تنقية العقل من خلال التخلص من الخطأ وإزالة الشر. وقد أكد وانغ أيضاً على وجوب تقدم الإرادة على تحري الأشياء حيث إن إرادة العقل يجب أن تدرك المبدأ. ومن أجل تصحيح هذه الأخطاء فقد نشر النص القديم «الدرس العظيم» في عام 1518 كما هو موجود في كتاب الطقوس. نتج من أجوبة «وانغ»، على الكثير من القضايا الصعبة التي أثارها فكر «شو هسي»، نظريته في التثقيف الذاتي وحدت مفهوم المعرفة الفطرية المستمد من «مينغ تزو» توسيع المعرفة المستمدة من الدرس العظيم، وقد ساوى «وانغ» بين الطبيعة والمعرفة والمادة الأولى للعقل التي هي خيّرة دائماً وتبدي معرفة فطرية للخير.

ومع أن «وانغ» لم يعرّف المعرفة الفطرية للخير فقد كان يصفها أحياناً بأنها «المادة الأولى للعقل ومبدأ السماء والذكاء الخالص والوعي الجلي للعقل، والتوازن قبل استنفار العواطف وروح الخلق وهي تخترق وتتغلغل في الوجود الحي». ومعرفة المرء الفطرية هي التي تمنحه الحس الأخلاقي في الصح والخطأ. وبهذا يفهم عقل المرء، في ماهيته الأولى، الأشياء كلها، ولتثقيف الذات، لا يحتاج المرء إلى تحري مبادئ الأشياء الخارجية بالنسبة للعقل، بل على المرء أن يتبع بواعث معرفته الفطرية فحسب، وإذا ما ثقف المرء نفسه على أكمل وجه، ووسع معرفته الفطرية، فإن طبيعته، التي هي خيّرة في الأصل، سوف تتطور صوب الكمال، وسوف تكون أفعاله متطابقة مع إحساسه الفطري بالخير.

من أجل توضيح هذه النقاط، قدم «وانغ» ما اعتُبر أهم مساهمة له في الكونفوشية الجديدة، «عقيدة وحدة المعرفة والفعل» فالمعرفة وهي هنا مقتصرة على المعرفة الأخلاقية، ينبغي أن تجد تعبيرها المنطقي في الفعل، وينبغي على الفعل أن يكون مؤسساً على المعرفة: «المعرفة في جانبها الأصيل هي فعل، والفعل في جانبه الذكي والحصيف هو معرفة»، ولتوضيح ذلك، نبه «وانغ» إلى تجربة الألم التي لا يمكن للمرء أن يعرفها إلا إذا عاناها. يبرهن هذا المثال على طبيعة المعرفة الذاتية أساساً في منظومة فكر «وانغ»، أما فيما يخص التصرف

الأخلاقي فقد قال «وانغ» إن المرء الذي يعرف واجبات بر الآباء سوف يقوم بها، ولكن منحت هذه العقيدة كونفوشية مينغ الجديدة قوة محركة نشطة، لأنها تقترح أن توسيع المعرفة الفطرية هو دافع لا يقاوم، ومتطابق مع طبيعة الإنسان ولا يقود توسيع المعرفة الفطرية إلى القيام بالواجبات تجاه الآباء فحسب، بل إلى محبة كل الكائنات وتماهي الذات مع كل الأشياء في الكون. تذكر هذه المقولة بمفهوم «تشينغ هاو» بأن الإنسان يشكل جسداً واحداً مع السماء والأرض والأشياء الأخرى التي لا تُعد.

تراث «وانغ يانغ مينغ»:

لم يعش «وانغ» طويلاً ليشرح نظريته في المعرفة الفطرية باستيفاء، ولكن تلامذته الذين هيمنوا على العالم الفكري قد فسروا النظرية بحسب ما يلبي حاجاتهم الخاصة. أيد بعضهم الممارسة الجدية الصادقة والسكينة أو الوازع الأخلاقي، بينما اتجه آخرون إلى التحرر المتطرف. ولكي تزداد الأمور سوءاً فقد أخبر «وانغ» تلامذته في عام 1527، قبل سنتين من وفاته، أن: «ليس هناك تفريق بين الخير والشر في ماهية العقل الأولي. عندما تنشط الإرادة يمكن أن ينوجد التفريق. ومَلَكة المعرفة الفطرية هي أن نعرف الخير والشر. وتحري الأشياء هو أن نقوم بفعل الخير وننزع الشر». أثارت هذه البديهيات الأربع تعارضاً مريراً بين الكونفوشيون الجدد. لأن مجرد القول بأن العقل الأولي ليس بالخيِّر ولا بالشرير يتناقض تماماً مع النظرية الكونفوشية الجديدة التي تقول بأصل الخير في الطبيعة البشرية. وقد أسيء تأويل «وانغ» في هذه القضية وأدين بشكل جائر، حيث أنه كان قد أصرّ في أكثر من مناسبة على أن العقل الأولي دائماً خيِّر. ربما يحتاج تصريح «وانغ» هذا إلى تفسير أعمق وأوسع للتأكد من إيمانه بأن العقل خيرٌ قطعاً وأن لا إمكانية موجودة في أن يكون إما خيراً أو شريراً. ومع ذلك فإن سوء الفهم هذا قد شاع، ووضع المؤرخون اللوم على مبادئ «وانغ» وسوء تصرف تلامذته في سقوط سلالة مينغ.

أدت نظرية «وانغ» في العقل والمبدأ وانتقاداته لمذهب «شو هسي» إلى جعل الكثير من الباحثين يستنتجون أن «وانغ» أراد إحياء مذهب «لوهسيانغ شان» في العقل. وتظهر العلاقة المزعومة بين الاثنين في الحلقات الأكاديمية حيث

جرت الإشارة إلى فكرها على أنه «مذهب لو ـ وانغ» في الكونفوشية الجديدة. على أي حال، لم يظهر «وانغ» اهتماماً خاصاً ب«لو» وقد أدعى أن أفكاره المتشابهة مع أفكار وانغ مستمدة مباشرة من كونفوشيوس ومينغ تزو. وألح على تلامذته وأصدقائه على ألا يشاركوا في الجدال المنتشر في ذلك الوقت بين أتباع كل من «لو» و«شو». إن البحث الأكاديمي التقليدي الذي يميز بحدة بين مدرسة العقل ومدرسة المبدأ إنما يشير إلى القضايا الحساسة التي تفرق بين فكر «شو هسي» وفكر «وانغ يانغ مينغ».

كان «وانغ» قد عارض فصل «شو» بين العقل البشري وعقل التاو، وفي حجته أنه «عندما ينقى العقل يتحول إلى العقل الأخلاقي» اختلف «وانغ» عن «شو» في المصطلح فقط وليس في التأويل. وتكشف نظريته المتعلقة بتثقيف الذات عن نهج مختلف جذرياً. لم يؤمن «وانغ»، كما آمن «شو» بأنه من الضروري أن ندرس النصوص بإسهاب من أجل أن نفهم المبادئ الأخلاقية، فالمرء يحتاج فقط إلى أن ينشغل بالأخلاق الداخلية والتثقيف الذاتي، وبما أن العقل يحتوي كل المبادئ الممكنة ويتماهى حقاً مع المبدأ، فإن المرء لا يحتاج حقاً إلا إلى الانشغال بالتثقيف الذاتي روحياً وأخلاقياً. وقد أوصى بالتناول الجدي للقضايا والجلسة الهادئة، الأمر الجوهري هنا هو أن الإنسان يبحث عن الحقيقة من خلال معرفته الفطرية ومن خلال تنقية عقله من الرغبات الأنانية الحاجية.

نشر «وانغ» في عام 1518 مقالة من «شو هسي» تحت عنوان النتائج النهائية التي توصل إليها «شو هسي» في آخر حياته. زعم في هذه المقالة أن «شو هسي» قد أدرك أخطاءه بعد فوات الأوان، وقد اقتبس «وانغ» فقرات من نصوص «شو» ليحاول إثبات أنه قد غيّر موقفه في التثقيف الذاتي، من التأكيد على البحث عن الحقيقة من خلال نقاشات وتعليقات مفصلة، (أي طريق الاستقصاء والدراسة)، إلى تثقيف العقل الموجه نحو الأصول والأساسيات (أي تمجيد الطبيعة الأخلاقية). خلقت هذه المقالة عاصفة فكرية استمرت لعدة قرون. وقد نُظر إلى الاثنين كعدوين فلسفيين، واعتُبرت مدرسة المبدأ ومدرسة العقل غريمين لدودين. حاولت الأبحاث الراهنة أن تعدل من سوء التفسيرات هذه من خلال التركيز على

الاستمرارية ضمن الكونفوشية، ويؤكد الباحثون الآن أن كلاً من «تشو» و«وانغ» قد بنيا فلسفتهما على مفهوم المبدأ، وأنهما قد تبعا كونفوشيوس ومينغ تزو بصدق.

الكونفوشية الجديدة في سلالة تشينغ «Ching»:

بالرغم من هيمنة عقيدة «وانغ» في المعرفة الفطرية على الفلسفة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، فإنها لم تُغيِّب، وبشكل كامل أبداً، تعاليم مدرسة «تشينغ تشو». وأعاد حكام أسرة «مانتشو»، الذين سيطروا على الصين عام 1644، التأكيد على فلسفة مدرسة «تشينغ – تشو» كمذهب تعليمي متعارف عليه، وقد أُقرِّت «الكتب الأربعة» مع تعليقات «تشوهسي» عليها كمقررات مدرسية مطلوبة، وكقاعدة أساسية من أجل امتحانات الخدمة المدنية. وكان الاتجاه العام للباحثين في أواخر القرن السابع عشر، إما أن يتبعوا تعاليم «شو هسي»، أو أن يقوموا بتسوية ما بين عقلانية «شو هسي» المحسوسة ومثالية «وانغ». مهما يكن فقد ظهر باحثون كونفوشيون جدد بارزون أمثال «كوين وو Ku yen – Wu»، 1613-1682»، بدؤوا بإعادة تقويم تراثهما الفكري. على الرغم من تأثر «كو» بفلسفة مدرسة «تشينغ ـ تشو» وتأييده لها، فقد هاجم التفكير المجرد المرتبط بنظرياتهما حول المآل العظيم والعقل والطبيعة البشرية. ونادى، بدلاً من ذلك، بالتعلم العملي والموضوعي وبمتابعة المعرفة التجريبية والانشغال في القضايا العملية. ومن بين المفكرين الذي تبعوا «كوين وو»، كان «ين يوان Yen Yuan» 1635-1704» و«تاي تشن TAL Chen، 1723-1777» اللذان أيدا التعلم العملي وشددا على الحقيقة الموضوعية.

رفض «ين يوان» فلسفة كلاً من «شو هسي» و«وانغ يانغ مينغ». واعتقد بأن كل الموضوعات التي كانت مجالاً للتأمل والتفكر في سلالتي سونغ ومينغ (والتي تتضمن المبدأ والطبيعة والمصير والوفاء للإرادة) يمكن أن تتجلى في فنون عملية مثل الموسيقا والمراسم الاحتفالية والزراعة والصناعة بالعسكرية، ورمي السهام ورفع الأثقال والغناء وغيرها، وهو نفسه قد مارس الطب والزراعة. وقد أعلن أن لا وجود لمبدأ منفصل عن القوة المادية. وأصر على أن الطبيعة المادية ليست شريرة فإنه لا حاجة إلى تحويلها أو تبديلها ولا حاجة لكبت الغرائز الطبيعية. وقد آمن أن تحري الأشياء يتضمن لا دراسة المبدأ ولا تقنية العقل

وتصحيحه، بل يتضمن استخدام الخبرة العملية لحل المشكلات العملية. يبدو وكأن «ين يوان» قد أظهر قطيعة مع الفلسفة الكونفوشية، لكنه في الواقع قد عمل من ضمن هذا التراث، وأراد «ين يوان» العودة مباشرة إلى أعمال كونفوشيوس ومينغ تزو، ونادى بضرورة إحياء الطرق القديمة في توزيع الأرض والتنظيم الحكومي.

وهناك ناقد آخر لـ«شو هسي» وهو «تاي تشين Tai Chen» الذي يعتبر من أعظم مفكري سلالة «تشينغ». وقد كان مناصراً قوياً للحركة الفكرية الجديدة التي عرفت باسم «التحريات المبنية على الدليل K'ao Cheng» وكان متخصصاً في الرياضيات وعلم الفلك وعلم جر المياه والصوتيات، كما كان له اسمه في مجال النقد الأدبي. قادته هذه الاهتمامات والمتابعات إلى أن يبحث بشكل نقدي في الكلاسيكيات خلال سلالة هان ولكن جعلته روحه الموضوعية والنقدية يرفض الكثير من مظاهر الكونفوشية الجديدة في سلالتي سونغ ومينغ وخاصة في مسألة مفهوم المبدأ الكوني. واشتكى من فلاسفة أمثال «شو هسي» و«وانغ بانغ» اللذين اعتبرا المبدأ «كما لو أنه شيء». ودافع «تاي تشين» عن فهم سلالة هان للمبدأ كنظام موجود فقط في الأشياء، والذي عنى به شؤون الناس اليومية، كما اعتقد أنه لا يمكن التحري عن المبدأ من خلال التأمل الفكري، بل من خلال الملاحظة الدقيقة والموضوعية والناقدة والتحليلية للأشياء. ولم يتبع كونفوشيي سلالة سونغ، في جعلهم لمبدأ السماء والرغبات البشرية على طرفي نقيض باعتبارهما خيراً وشراً. وقد آمن، بدلاً عن ذلك، بأن المبدأ يسود عندما تكون الأحاسيس مشبعة، وأن الأحاسيس نفسها خيّرة طالما أنها لا تقع في الخطأ». وبالترافق مع ذلك فقد سلم بوجود «المبادئ الأخلاقية المحتومة» وهذا يعني أنها مبادئ موضوعية ومعيارية، وهي محددة وأصيلة في الأشياء المحسوسة. إن إصرار «تاي تشين» على الدراسة الموضوعية للأشياء وتأكيده على المبدأ باعتباره تنظيماً للأمور اليومية قد جاء بروح جديدة للتراث الكونفوشي الجديد. وبرغم اعترافه بهجومه المرير على مفكري سلالة «سونغ» فقد بقي «تاي» ضمن الحركة الكونفوشية الجديدة، لقد اعتمد في فلسفته على الكلاسيكيات الكونفوشية وبخاصة «كتاب التحولات» وبرز في فكره مفهومات الإنتاج وإعادة الإنتاج كما مفهومات المروءة.

القرن التاسع عشر و بدايات القرن العشرين:

تميز القرن التاسع عشر بالتناقض الكبير لتأثير مدرسة «تشينغ تشو» في دنيا الفكر الصيني، وبينما كانت الدولة الصينية تضعف باطراد بسبب تفكك حكم سلالة «مانتشو» وبسبب الهجوم الضاري للإمبريالية الغربية، فقدت الكونفوشية أهميتها كإيديولوجيا رسمية للدولة. وفي مواجهة التفوق الاقتصادي والعسكري الغربي، فقد أُجبر الكونفوشيون الجدد على إعادة النظر في الكلاسيكيات الصينية لتستجيب للثقافات والإيديولوجيات الأجنبية.

ويعبّر الشعار المعاصر: «الدراسات الصينية من أجل الماهية، والدراسات الغربية من أجل الوظيفة». عن الأمل لكثير من الصينيين في التكيف مع الغرب وللمحافظة على الآراء الكونفوشية حول الإنسان والمجتمع. وتدل «الماهية» هنا على المبادئ الأخلاقية الكونفوشية كما على النظم الاجتماعية. وتدل «الوظيفة» على التكنولوجيا الغربية، غير أن هذه المحاولة في التوفيق ما بين الشرق والغرب لم تنقذ لا الكونفوشية ولا سلالة «مانتشو». وقد أُلغيت امتحانات الخدمة المدنية في عام 1905 لصالح نظام تربوي غربي جديد. وكان قد منع تقديم القرابين رسمياً إلى كونفوشيوس وإلى السماء مع تأسيس الجمهورية في عام 1912. وعلى الرغم من الاستمرار في تعليم الكلاسيكيات في المدارس الرسمية إلا أنها كانت موضع شجب وإدانة بتزايد مستمر.

تابعت جماعات من المثقفين خلال هذه الأوقات المضطربة الجهود لإعادة تأويل وإعادة تأسيس التراث الكونفوشي. وقد أوجد «كانغ يووي» 1858-1927، الباحث البارز في الكلاسيكيات الكونفوشية، المسوغ لمحاولاته في إصلاح المؤسسات من خلال اللجوء إلى الإيديولوجية الكونفوشية. ونتيجة لإيمانه أن قوة وازدهار الأمم الغربية ناتج عن كونها تمتلك ديناً رسمياً، فقد التمس «كانغ» من الإمبراطور أن يثبت الكونفوشية كدين قومي للدولة.

وعلى الرغم من رفض لجنة صياغة الدستور في عام 1913 سن تشريع تعتبر فيه الكونفوشية دين الدولة، فإنها قد تبنت مادة في الدستور تعلن أنه: «فيما يخص تربية المواطنين، سوف تعتبر معتقدات كونفوشيوس أساساً للتثقيف الأخلاقي»، وفي السنة التالية لصياغة الدستور، قضى الرئيس «يوان شبه كاي،

1858-1916» بالعودة إلى تقديم القرابين إلى السماء وإلى عبادة كونفوشيوس، في حين دعت مجموعات أخرى من المثقفين في نفس الفترة، إلى إعلان الهزيمة النهائية الكونفوشية، وأعلنت جماعة النهضة الثقافية لعام 1917 عدم ملائمة الكونفوشية للحياة الحديثة. وقد أدينت الأخلاقيات الكونفوشية، وبخاصة «بر الآباء» حيث اعتبرت «مصنعاً كبيراً لتصنيع الرعايا المطيعين». وقد أكد المشاركون في هذه الحركة، الذين لجؤوا إلى الفلسفة والعلم الغربيين للإجابة على مشكلات الصين، أن الكونفوشية تتناقض كلياً مع مبدأ الحكم الجمهوري، ورفعوا الصوت عالياً «دَمِروا محل تحف كونفوشيوس العتيق».

بدا، لفترة من الزمن، كما لو أنه قد حُكم على الكونفوشية بالموت، وعندما همد التوقد الثوري، شرع المثقفون الصينيون في إعادة النظر بدور التراث في مستقبل الصين. وقد نشر «ليانغ شو مينغ» كتاباً في عام 1893 وازن فيه الحضارتين الصينية والغربية، ودافع في هذا الكتاب عن القيم الأخلاقية الكونفوشية وأدان التبني الكامل للأنظمة الغربية باعتبارها غير مناسبة للنفسية الصينية. برز في العشرين سنة التالية، مفكران كونفوشيان هما «فونغ يولان 1895 -؟» و«هسو وين شيه لي 1895-1968». نشر «فونغ يولان» كتاباً بعنوان «العلم الجديد في المبدأ» في عام 1939، وهو بمثابة تجديد لمدرسة «تشينغ –تشو» في الكونفوشية الجديدة. وقد ارتكز البحث في هذا الكتاب بشكل أساس على الفلسفة الغربية في معالجته للمفاهيم الميتافيزقية الأربعة الكبرى «المبدأ أو الدستور والقوة المادية وماهية الصراط (التاو) والكل العظيم». كمفاهيم متبعة عرفياً ذات مضامين منطقية. أما «هو وين غشيه» فقد ركزّ على تجديد المدرسة المثالية في الكونفوشية الجدد في كتاب يحمل عنوان «مجرد بحث في الوعي» الذي صدر في 1944، وقد صور فيه الواقع كحالة تحول وانتقال سرمدي تنشأ من خلاله «الماهية الأولى» بلا انقطاع أو توقف، والتي ينتج عنها تنوع من التجليات يظهر جلياً التزامه الكامل بفلسفة مدرسة «تشينغ ـ تشو» من خلال تأكيده على أن الواقع وتجلياته (الماهية والوظيفة) هما في الأصل واحد وقد اتبع «هسو وينغ» الكونفوشيين الجدد في وصفه للعقل الأولي على أنه المروءة (الإنسانية Jen) أكثر من أن يكّون جسداً واحداً مع السماء.

حال الكونفوشية في القرن العشرين:

لقد جلب الانتصار الشيوعي عام 1949 والثورة الثقافية في أعوام الستينيات النهاية المحتومة لكل المحاولات في جعل الكونفوشية إيديولوجيا ودين للدولة. مهما يكن، لم يوقف المفكرون أبحاثهم حول الكونفوشية، وبالتعاون مع أعضاء من الطبقة السياسية الحاكمة، استمروا في الحوار حول اهمية الكونفوشية تاريخياً ومدى ملاءمتها لروح العصر. وقد عُقد ثلاثة عشر مؤتمراً ما بين 1960-1962، لمناقشة مكانة كونفوشيوس والفلسفة الكونفوشية، وقد تناولت القضايا السياسية والفلسفية الأسئلة التالية: هل يجب فهم سماء كونفوشيوس على أنها سماء مادية أم روحية؟ وهل أمر السماء جبري أم خاضع للتدخل البشري؟ هل كان كونفوشيوس مثالياً ذاتياً أم مثالياً موضوعياً أم مادياً؟ هل يهدف المفهوم الكونفوشي في المروءة (الإنسانية) إلى تحرير العبيد؟ بالرغم من عدم الإجابة على هذه القضايا التي طرحتها الأسئلة بالشكل الشافي، فقد توافق المتحاورون على عظمة كونفوشيوس كإنسان بالرغم من مواطن القصور عنده، وأن تعاليمه تستحق الدراسة والمتابعة لأنها تسهّل وتعين في قبول الصين للماركسية. جاء الموقف الشيوعي من «تشينغ ـ تشو» أكثر انتقادية. وأصبح من الشائع عند الباحثين في الجمهورية الشعبية أن يحكموا على أقوال «شو هسي» والأخوين «تشينغ» من خارج النص وبما يتناسب مع اهتماماتهم الفلسفية العامة. ويأتون بمثال على ذلك، عندما طلب «شو هسي» من أحد تلامذته، في إحدى المناسبات، أن يمضي نصف نهاره في جلسة سكون والنصف الآخر في البحث، بأن ذلك نوع من الرفض بالاعتراف بالعالم المادي، وبدأ الهجوم على الكونفوشية الجديدة يخبو من قبل الباحثين في الصين من منتصف السبعينيات من القرن العشرين. وقد عقد مؤتمر في عام 1980 لدراسة فلسفة «شو هسي» و«وانغ يانغ مينغ». وجاء حكم المشاركين على الكونفوشية الجديدة موضوعياً وعادلاً. وتأرجحت مداخلاتهم حول «شو» و«وانغ» بين القبول والرفض.

وقد أكد الحزب الشيوعي موقفه الرسمي من الكونفوشية الجديدة في هذا الاجتماع، حيث اعتبر أنها قد لعبت دوراً بارزاً في التاريخ الصيني على الرغم من أنها خدمت المجتمع الإقطاعي وهي جديرة بالدراسة والبحث.

انتعش الاهتمام الأكاديمي بالكونفوشية الجديدة بين الجاليات الصينية التي تعيش في الخارج بالإضافة إلى هونغ كونغ وتايوان. ويعود الفضل الكبير في هذا التوجه إلى «تشين مو CH'ienmu»، الذي قدم سلسلة من المؤلفات تحمل الكثير من الأفكار الثاقبة والمثيرة للنقاش في الكونفوشية الجديدة وذلك من خلال «الكلية الآسيوية». وبينما بقي الاهتمام الأكاديمي بها عند حده الأدنى ولكن بتصاعد، شغلت التقاليد والنظم الاجتماعية والمعايير الأخلاقية الكونفوشية دائماً حيزاً مهماً في حياة الصينيين في كل من هونغ كونغ وتايوان بالإضافة إلى الجاليات التي تعيش في الخارج، وبقيت هناك دلائل حتى الثمانينيات من القرن الماضي على عبادة الأسلاف وتقديم القرابين لكونفوشيوس وعلى الأخلاقية العائلية القائمة على بر الآباء.

هل الكونفوشية الجديدة دين؟

طُرح هذا السؤال من قبل المبشرين المسيحيين في القرن السابع عشر، ومن قبل الباحثين الصينيين في القرن التاسع عشر. وتواصل النقاش حول هذا الموضوع عند الصينيين المعاصرين بالإضافة إلى الباحثين الغربيين المعاصرين. وقد تركز النقاش على عدة عوامل وتحدد بها أولاً، اعتبر المبشرون المسيحيون أن عبادة الآلهة هي شكل من الخرافة وأن الكلاسيكيات الكونفوشية هي مجرد نصوص إنسانية أخلاقية لخدمة الحكم الملكي. ثانياً، اعتبرت منظومة «تشوهسي» في الميتافيزيقا منظومة في العقلانية خالية من المدلول الديني. ثالثاً، بعد النظر إلى مؤسسات الحكم الملكي التي شرعنت نفسها من خلال تعابير كونفوشية، وإلى البيروقراطية التي تم استخدام أفرادها عن طريق امتحانات الخدمة المدينة الكونفوشية، وإلى طقوس الدولة التي يقوم الإمبراطور بموجبها بتأدية القرابين إلى السماء وتقديس حكماء الكونفوشية الجديدة، في معبد كونفوشيوس، فقد استنتج الباحثون أن الكونفوشية الجديدة لم تكن سوى إيديولوجيا تقديس الدولة، التي رأت في الإمبراطور مقدماً للقرابين إلى السماء وآمراً للدولة ونظامها السياسي. وأخيراً لا يمكن أن تُحدَّد الكونفوشية كدين منظم ومؤسساتي بسبب عدم وجود رجال دين رسميين ولا أتباع بالمفهوم

الديني، ولا نصوص مقدسة أو شعائر دينية. بسبب كل هذه العوامل فقد جرى تحويل الانتباه عن الجوانب الدينية في الكونفوشية الجديدة لهذا وعند مناقشة الكونفوشية الجديدة وأهدافها.

تبدأ الفلسفة الكونفوشية الجديدة بوضعية فلسفية دينية مرتكزة على افتتاحية «عقيدة التوسط» التي تقول «إن ما قضت به السماء بالنسبة للإنسان هو طبيعته». وتتركز ممارسة الكونفوشية في صقل هذه الطبيعة التي هي خبرة من حيث الأصل والغاية من هذا الصقل هو الوصول إلى الحكمة التي بمقدور كل الناس التوصل إليها.

والحكيم هو مثال الطبيعة الأخلاقية المكتملة، وهو النموذج الحي للسبيل الذي يجب أن يتبعه المرء ليحيا حياته تتفق مع تعاليم السماء. وبهذا يعتبر الحكيم هو التجسيد لمبدأ السماء. ويتعلق جوهر النقاش حول التثقيف الذاتي، بالطريقة القويمة التي من خلالها يتحول الإنسان من حياة زائفة صادقة إلى تسامٍ ذاتي بما يتفق مع نهج السماء.

ومن خلال متابعة افتتاحية «عقيدة التوسط» يتضح أن الكونفوشيين يرون أن السماء العليّة هي مبدعة كينونتنا، وفي الرأي الكونفوشي فإن المآل العظيم، الذي ينتج عنه كل الأشياء، يعتبر بذاته نظرية في التكوين والنشأة، ومن خلال الإعلان بأن «عقل السماء والأرض هو الذي ينتج الأشياء» فإن التفسيرات المادية أو الميكانيكية لطبيعة السماء يجب استبعادها، كما وتعتبر الشعائر بما فيها طقوس الدفن والزواج والحداد، وتقديم القرابين للأسلاف وللحكماء الكونفوشيين وللأفاضل من الناس، مظهراً آخر من التدين الكونفوشي. لقد ربط «تشوهسي» الطقوس بالسماء محدداً إياها بـ«وازع دستور السماء ومخفرتها». وما غاية المراسم الاحتفالية إلا منح الجمال والانتظام لأعمال السماء كما تتجلى في مملكة الشر؟ زيادة على ذلك فإن الشعائر هي الوسيلة التي من خلالها يتوحد الإنسان مع السماء، وما الشعائر إلا الوجه الآخر من وجوه التثقيف الذاتي، وهي تؤدى بشكل قويم من المهابة والجدية. والهدف الرئيس من هيكل البحث الكونفوشي الذي يتضمن الشعائر والتثقيف الذاتي، هو توجيه سبل السماء والمبدأ لخدمة وصالح حياة المرء اليومية في النهاية.

عبادة كونفوشيوس الرسمية:

ظلت العبادة الرسمية التي تمجد روح كونفوشيوس موجودة طوال هذه العهود. وقد تطور مفهوم هذه العبادة بشكل بطيء. وليس بخافٍ سبب التأخر في هذا التطور. حيث أن كونفوشيوس لم يتمتع خلال حياته بنجاح على المستوى الشعبي، وكان «مينشيوس، الذي هو «مينغ تزو»، عاجزاً كمعلم هو الآخر عن أن يترك أثراً عظيماً في الشؤون العامة. ولم يصل كونفوشي إلى السلطة في أي مكان في الصين طوال عدة مئات من السنين، ويبقى المدة الكافية للقيام بتغييرات قابلة للاستمرار ومؤثرة في مسائل الحكم والسلطة. ولكن بعد ذلك، وبشكل مفاجئ، جاء الإمبراطور «ووتي» من سلالة هان (141-87ق.م) وألغى ما قام به الإمبراطور «شيه هوانغ تي» وأعاد اكتشاف الكلاسيكيات الكونفوشية رسمياً. فقد عاد هذا الإمبراطور وتبنى التعاليم الكونفوشية كسياسة رسمية. كان ذلك قراراً عظيم الأهمية على المستوى الرسمي، حيث إنه قد تواصل تمجيد كونفوشيوس كحكيم عظيم من قبل المؤسسة الحكومية، وكان يرقى بانتظام في المكانة الرسمية، حتى عندما كان يوجد أباطرة تاويون أو بوذيون. ويشكل الصعود المتنامي لمكانة كونفوشيوس الرسمية قصة مثيرة. لم يؤد في البداية طقوس العبادة المنتظمة لروح كونفوشيوس سوى أسرة «كونغ Kung» وربما مريدوه المقربون. فيما بعد، قدمت القرابين عند قبر كونفوشيوس من قبل الملوك أصحاب الميول السياسية وذلك من أجل كسب رضا الجمهور المحلي، وأول من قام بذلك إمبراطور الأول في سلالة هان «كاوتسو». ورغم ميوله التاوية لقد قدم ثلاث ذبائح ـ ثوراً وكبشاً وخنزيراً ـ في عام 195 ق.م عند ضريح كونفوشيوس، وذلك أثناء مروره في مقاطعة «لو»وهو في رحلة في بقاع الإمبراطورية. بدأ الأباطرة اللاحقون فيما بعد، يتوقفون عند قبر الحكيم كونفوشيوس ويؤدون الفروض واضعين نصب أعينهم ما يتركه ذلك من أثر سياسي على الجمهور. وقد أمر الإمبراطور «بينغ» من سلالة هان في العام الأول الميلادي بترميم معبد كونفوشيوس القريب، كما ورقّى الحكيم إلى مرتبة دوق «Duke». وقد أضيفت في هذه الفترة التلاوات والصلوات والتقدمات على شكل

نقود وحرير، إلى القرابينَ التي كانت تقدم عند القبر. وقد تزايدت عادة إسباغ الألقاب على كونفوشيوس بعد وفاته، وقد أطلق أباطرة عديدون، بين الحين والآخر خلال القرونَ المتعاقبة، ألقاباً تشريفية على كونفوشيوس، مثل «الجليل والحكيم المكتمل الصفات وحكيم الأزمنة الغابرة» وما إلى ذلك. مثل «الجليل والحكيم المكتمل الصفات وحكيم الأزمنة الغابرة» وما إلى ذلك. وقد اكتسبت كونفوشيوس سلسلة طويلة من هذه الألقاب، ورقي أحفاده إلى مرتبة الأشراف وكانوا ينالون الألقاب الرسمية من الدولة.

وجاءت خطوة أخرى في طريق تطور عبادة كونفوشيوس الرسمية في عام 630م على يد الإمبراطور «تاي تسونغ» من سلالة «تانغ»، حيث أصدر مرسوماً يُلزم فيه كل ولاية في الصين أن تُشيد معبداً رسمياً لكونفوشيوس تقام فيه الطقوس وتقدم القاربين. وقد حول الإمبراطور نفسه هذه المعابد إلى قاعات شرف وطنية توضع فيها لوحات تذكارية بأسماء الباحثين المميزين ورجال الأدب بجانب لوحة كونفوشيوس لتمجيده وتمجيدهم في القرن الثامن الميلادي، ونتيجة للتأثر بالبوذية، تبنى إمبراطور من سلالة تانغ اقتراحاً ونفذّه بأن أقام تماثيل لكونفوشيوس في القاعات الكبرى في المعابد الرسمية وأمر برسم صورة لتلامذة كونفوشيوس الرئيسيين على الجدران، وكان من الصعب تمييز المعابد الكونفوشية عن المعابد البوذية على امتداد القرون الثمانية التالية. وقد أصبحت القرابين المقدمة لروح كونفوشيوس تتميز بتفاصيل كثيرة. كان أباطرة سلالة تانغ يأتون بكامل أبّهتهم في الربيع والخريف إلى المعبد الرسمي في العاصمة وذلك من أجل أن يضفوا الوجاهة والمهابة على الاحتفالات. وكان من المعتاد أن يقدم عند تمثال كونفوشيوس ثور وخنزير وكبش. وبينما تؤدى الرقصات والمشاهد الإيمائية كانت الموسيقا والصلوات المهيبة تتم بوقار. وأصبحت طقوس تقديم القرابين أثناء الحكم المغولي أكثر مهابة، حيث استخدم البخور بسخاء، وبدأت تقام طقوس السجود والتضرع أمام تمثال كونفوشيوس والمذابح المتعددة. وقد تطلبت الطقوس الاحتفالية المئات من الأواني المصنوعة من البرونز والخشب والبورسلان، وكان يُقدّم نوعان من الخمر بالإضافة إلى ثور وخمسة أكباش

وخمسة خنازير والكثير من الطعام. وكان الرأي السائد في تلك الفترة أن الموسيقا والطقوس المستخدمة لعبادة كونفوشيوس هي نفسها المستخدمة من أجل الإمبراطور، وذلك على الرغم من أن اللقب Ti الإمبراطوري قد سحب من كونفوشيوس، لأنه لا ينسجم مع تعاليمه التي تدين منح هذا اللقب إلى الرجال الذين هم أقل مرتبة من الأباطرة، فقد كان هناك من يقول إن ذلك ليس كثيراً على كونفوشيوس إذا ما اعتبرناه مساوياً لسيد السماء.

وقد تحقق في عام 1530، إصلاح يستدعي الانتباه فيما يخصّ عبادة كونفوشيوس وأثبت ديمومته. فقد ألغى الإمبراطور «تشيا تشينغ» من سلالة مينغ الألقاب المطولة والمرهقة التي كان يحملها كونفوشيوس وأطلق عليها فقط «المعلم كونغ، أستاذ العهود القديمة تام التقوى». وقد أمر بإعادة معابد كونفوشيوس إلى سابق عهدها المعروفة ببساطتها، وعدلّت المراسم الاحتفالية للتوافق مع ممارسات العهود القديمة، واستبدلت تماثيل كونفوشيوس بلوحات تذكارية حسب الأسلوب العتيق أو بألواح من الخشب المستوي منقوش عليها بعض التعاليم.

في بداية القرن العشرين عندما كان حكام أسرة مانشيوس يحاولون عبثاً أن يستعيدوا السمعة الحسنة للصينيين، جرى إصدار مرسوم يلغي نظام الامتحان الكلاسيكي لمصلحة التدريب التربوي الأكثر حداثة، ولإعادة الاحترام لكونفوشيوس، برغم الازدراء الذي حصل لذكراه نتيجة هذا التحول البارز. فقد صدر مرسوم آخر عام 1906 يعتبر تقديم القرابين لكونفوشيوس بمنزلة تقديم القرابين للسماء والأرض. لكن هذا التشريف المشهود للحكيم العظيم قد جاء متأخراً جداً ولم يكن باستطاعة إنقاذ أسرة مانشيوس من الثورة التي أحلّت الجمهورية؛ وبدأت طقوس تبجيل كونفوشيوس بالزوال بعد عام 1911. وحيث أنه لم يعد يوجد إمبراطور يشارك في التعبد للسماء في معبد بكين، فقد طوى النسيان تلك الشرفات الواسعة المشهورة برخامها، حتى أن الأعشاب قد بدأت تنمو بين شقوقها، وبقي معبد السماء المجاور في حالة جيدة. وكانت قد هجرت كل معابد كونفوشيوس الرسمية ما عدا المعبد الموجود في مكان مولده، وكثير منها قد تداعى نتيجة الإهمال أو أنها قد وضعت في استخدامات دنيوية.

التحولات الراهنة:

مرت الكونفوشية بلحظات عصبية وهي تقوم بمحاولات متقطعة لاستعادة ذاتها وذلك بعد ثورة 1911. وبعد أن أعطت الجمهورية الجديدة الحرية الدينية للجميع من خلال الدستور، حاول العلماء الكونفوشيون، الذين شكلوا الجمعية الكونفوشية، أن يجعلوا الكونفوشية دين الدولة الرسمي. لكن محاولاتهم باءت بالفشل غير أن الوضع لم يخل من بعض دلائل بحسب ما رأى الكونفوشيون، حيث إن الكومينتاغ أو الحزب الوطني لم يلزم نفسه بأية آراء دينية خاصة: إلا أن شعاره كان إعادة التأكيد على الفضائل الكونفوشية الثماني: «الإخلاص وبر الآباء والإحسان وطيبة القلب والوفاء والمواقف العادلة والانسجام والاطمئنان». وعندما دشن «شان كاي شك» حركة الحياة الجديدة في عام 1934، تبين أنه كان متأثراً بالكونفوشية. (حتى بعد أن عمد كمسيحي كان يحاول حل المشكلات من خلال الباصرة الكونفوشية). وأعلنت الحركة الجديدة تبنيها «مبادئ أربعة ملزمة» وهي: «لي Li» أو آداب السلوك والأخلاق الفاضلة، والـ«آيه I» أو العدالة والبر والـ«لين Lien» أو سلامة الخلق، والـ«تشين Ch'in» أو التواضع واحترام الذات.

لم تكن حركة الحياة الجديدة منتمية رسمياً للكونفوشية. كان المقصود منها أساساً أن تكون حركة بعث جديد أخلاقياً، وقد وجدت في المفاهيم الأخلاقية التقليدية الأساس لهذا البعث، كان المعبد الذي شيدته الحكومة في نان كينغ عام 1937 العلامة الأكثر أهمية للدلالة على الأهداف الوطنية، حيث كان الناس يقصدون هذا المبنى المهيب كمزار وطني. وضع في أعلى مكان في المعبد لوحة تذكارية لكونفوشيوس، وتحت اللوحة مباشرة تمثال نصفي للدكتور «صن يان سن» مؤسس الصين الحديثة. ووضع على الأعمدة المحيطة صدور العلماء الغرب العظام: «نيوتن وباستور ولافوازيه وغاليلو وجيمس وات، ولورد كالفن ودالتون وبنجامين فرانكلين»! وهذا يعني أن صين المستقبل لابد أن تجمع بين القديم والجديد، جامعة بين أفضل ما في فلسفتها وعلم أخلاقها مع أفضل ما في الغرب من علوم وثقافة.

غير أن نظام «شان كاي شك» قد فشل في بلوغ أهدافه الثقافية والسياسية. ولم يستطع أن يحقق الديمقراطية التي نادى بها من خلال الدستور. وبدلاً من ذلك، فقد استمر النظام الإقطاعي القائم منذ ألفي سنة من بداية سلالة هان. كما وترسخت سيطرة الحاكم المحلي المطلقة والتي تعود بجذورها إلى فترة أمراء الحرب. وعلى الرغم من أن الغزو الياباني للصين، خلال الحرب العالمية الثانية، قد أدى إلى شكل من التعاون بين كافة الجماعات لمقاومة الاحتلال، بمن فيهم الشيوعيون، فإن ذلك لم يؤد إلى تحقيق وحدة حقيقية. وقد تحولت المساعدات العسكرية الهائلة التي قدمتها الولايات المتحدة إلى عامل إثراء للمسؤولين الفاسدين. وقد وجد الكثير من هذه المساعدات طريقه إلى أيدي الشيوعيين. استطاعت الثورة الشيوعية في عام 1949 أن تكتسح عموم الصين بسرعة كبيرة. وفرّ شان كاي شك مع حاشيته إلى تايوان بعد انهيار نظامه.

كان من أهداف «ماوتسي تونغ» الأساسية إقصاء الدين وكل الأفكار الغيبية. وكانت طموحاته مادية (اشتراكية ديمقراطية). وكان هدفه الرئيس تأمين البضائع والخدمات لعموم الصين، في الريف كما في المدن. وبهذا الشكل سوف ينتفع كل صيني من الطعام والكساء والمأوى والتربية والأنشطة الثقافية والخدمات الصحية. وقد هاجم «ماو» كل أشكال التمركز للبضائع والخدمات أو النفوذ، ما عدا نفوذه هو الذي اعتبره أساسياً من أجل نجاح الاشتراكية الشامل. وعندما كان مصنع أو معهد تربوي أو مستشفى أو مدرسة طبية يطور نخبة مهيمنة أو يكتسب أهمية ذاتية، كان يلغي مركزيته عن طريق إعادة توزيع الأشخاص وتقسيم المؤسسة إلى فروع أصغر وتوزيعها على أطراف الصين وكان يرسل الطلاب والأساتذة الذين يظهرون تميزاً كبيراً في تخصصهم أو تميزاً طبقياً إلى الريف ليتعلموا من الحكماء الحفاة ومن الفلاحين الكهول الحكمة والعلاقات الاجتماعية الصحيحة وإدارة الأرض. ويظهر ذلك واضحاً في واحد من التوجيهات في عام 1970:

«إذا ما رغب الشاب الثوري أن يندمج بالجماهير العريضة والفلاحين، فهناك معيار واحد وحيد لذلك.. فإنه من الضروري أن يذهب الشاب المتعلم إلى الريف لتعاد تربيته من قبل الفقراء والفلاحين من الطبقة الدنيا».

ولم يكن من المسموح تزايد عدد الأطباء في المدن، بل كان لابد من توزيعهم الأقاليم الريفية لسد النقص في الخدمات الطبية، والصينيون متساوون في حق الحصول على المعرفة العلمية الموجهة التي تراكمت في المجتمعات الماركسية (مع العلم أن الحرية الدينية الخاصة مكفولة دستورياً) والجميع متساوون في حق الشراكة في السلع والخدمات ويعملون بالتساوي من أجل الخير الاجتماعي.

وبينما يعلم الفلاحون النخبة ذات الميول الطبيعية الحكمة القديمة، فإن هذه النخبة يمكنها أن تعلم الفلاحين التخلص من الخرافة. وقد جاء وصف واضح لذلك في نشرة غير دورية تصدرها القنصلية الأميركية العامة في هونغ كونغ في مقالة تحت عنوان «مطالعة للصحافة في بر الصين» فقد انتشر وباء في مقاطعة «هو بيه». وبدأ الفلاحون يقصدون ضريح «ماهسين كو» (أما المقدسة الخالدة) في أحد المعابد وكانوا يتجاوزون الستمائة يومياً، يشعلون عيدان البخور ويسألونها الشفاء عن طريق مائها المقدس الشافي. وعجز قادة الحزب المحليين عن ثني الفلاحين عن فعل ذلك، كما أن تفكيك حجارة المزار سوف تثير سخطهم، لذلك اتجهوا للمساعدة الطبية. ووفق ما تقول النشرة الأميركية:

«ففي ربيع هذه السنة (1957) فتكت الحصبة والتهاب السحايا والأنفلونزا بالمنطقة، ولم تكن الدوائر الصحية العامة تمتلك القدرة على مواجهة الوضع.

ولم يجد الفلاحون الذين أصيب أفراد من عائلاتهم بالمرض من يتوجهون إليه. وحيث أن الأفكار الخرافية لم تكن قد اندثرت بعد، فإنه لم يكن أمامهم خيار إلا التوجه إلى الإلهة من أجل الماء المقدس. ومع إدراك قيادة الحزب المحلية لهذا الوضع، فقد شكل فريق طبي في الحال. وبدأ الفريق الطبي العمل على خطين. بدأ الأطباء يشرحون الأسباب العلمية لانتشار الأوبئة في الاتجاه الأول، وبدؤوا بتقديم العلاج للمرضى في الاتجاه الثاني... في اليوم الأول بعد وصول الفريق الطبي كان ما يزال هناك أكثر من مئة إنسان يشعلون عيدان البخور عند الضريح. تناقص العدد في اليوم الثاني إلى الستين، وفي اليوم الثالث إلى ثلاثة عشر، وفي اليوم الرابع لم يعد هناك أي فرد يشعل البخور عند الضريح».

إن النية الحالية للحكومية هي أن تغير البنى الاجتماعية والاقتصادية في الصين وبدلاً من إعادة توجيه النظرة العقلية بالكامل باتجاه وجهة النظر المادية، حيث يعاد كتابة تاريخ الفلسفة والدين الصينيين، وتكلفت الحكومة بنشر كتاب جديد من أجل التوزيع على المستوى الدولي في عام 1959، بعنوان «تاريخ موجز للفلسفة الصينية»، تطرح فيه القضية الرئيسية في تطور الفكر الصيني من خلال اتجاهين في الثقافة «ثقافة إقطاعية وبرجوازية ورجعية، وثقافية ديمقراطية واشتراكية وثورية»، أو بمصطلحات إيديولوجية، بين «نظرية ميتافيزيقية ونظرية ديكالكتيكية مادية».

يصبح كونفوشيوس من خلال هذا المنظور ميتافيزيقياً مثالثاً، حاول أن يحافظ على مصالح أرستقراطية آيلة إلى الزوال، وإنجازه التقدمي الوحيد هو إبداعاته في مجال التربية الخاصة. أما «موتي Moti» فيمثل وفق هذا الموجز لتاريخ الفلسفة مصالح الطبقة الصاعدة من المواطنين، وقد تصدى من خلال نظريته المادية لمثالية الكونفوشيين. أما «لا وتسو» فقد كان مثالياً وباطنياً بشكل عام، وقد اعتبر التاو هو المنزه المطلق، لكنه كان تقدمياً في جانبين: حيث أقرّ بعض عناصر المادة أثناء مناقشته لقوانين الطبيعة «تيه Teh»، وطور المبادئ الأولية للديالكتيك أثناء بحثه في تقابل الين واليانغ. وقد كان استسلامياً في نظريته السياسية التي جاءت انعكاساً لاستسلامية الفلاحين في ذلك الوقت، ولموقفهم الساذج من عدم المقاومة. أما «تشوانغ تزو» فقد كان على قدر من المثالية والباطنية بحيث ركن إلى النسبية والسوداوية والنزعة المادية المبتذلة (وهذا يتعارض مع الاتجاه الصحيح للقوى التاريخية». كان «يانغ تشو» المتمرد والأناني تقدمياً بشكل ما حيث إنه عبر عن رغبات المواطنين الأحرار الذين يبحثون عن المصلحة الشخصية. أما «منشيوس» فقد عزف عن الواقع الموضوعي نحو القوة الداخلية من أجل معرفة الصح والخطأ مستخدماً منطقاً سفسطائياً. بينما «هسو تسو» كان مادياً وملحداً وضد المثالية. وقد أعلن بأن على الإنسان أن يسيطر على الطبيعة ويستغلها من خلال استخدام عقله لتمنحه السيطرة على العالم الخارجي. كان تقدمياً حقيقياً، ومثله كان «هان في» من مدرسة الشرائع. لقد مثل «هان في» مصالح المواطن الحر من خلال تأكيده على أن الطبيعة

البشرية أنانية، وأن المجتمع هو ميدان العقول المدبرة. خلال هذا الوقت استمرت المادية تأخذ مجراها في التحكم في العقل الصيني، وهكذا بدأت تتوضح بالتدريج الرؤية حول التآزر العظيم في مجتمع كوزموبولتي كل الناس فيه إخوة، وهذا هو المجتمع العالمي، وبقيت هذه الرؤية مع ذلك ضمن عالم المثالية وبدت مجرد حلم متعالٍ لا يمكن إدراكه، ولكنها أرست الأساس من أجل المستقبل من خلال تخطيطٍ وفعل أكثر واقعية وأكثر مادية، ويعتبر «وانغ تشونغ» مثالاً رائعاً للديمقراطي الحقيقي وللعقلاني المادي وللثائر ضد الحكم المطلق المثالي وهو الذي حارب «السكولائية» الكونفوشية، وقد وجد آخرون مثله قبل وبعد تحدثوا عن الطبيعة الحقيقية للقوى التاريخية.

أما البوذية فقد جاءت كدين أجنبي بنظرية خاطئة عن التناسخ والعدالة القائمة على القصاص والتي أغوت البشر حتى تخيلوا أن باستطاعتهم، وبمجهود واعٍ، أن يحرروا أنفسهم من عالم المادة ويبلغوا النعيم الأبدي الروحي الغامض. وقد أضعفت البوذية إرادتهم ليحرروا أنفسهم من النظام الإقطاعي القائم. وقد أثرت على الكونفوشيين المحافظين اجتماعياً بحيث جعلتهم يدعمون طرق التفكير التي تقود إلى مثاليات أخلاقية غير واقعية لا ذاتياً ولا موضوعياً. ومع ذلك فقد برزت نزعات من المادية والإلحاد في الفكر الصيني من ذلك الحين وصاعداً.

أخيراً ومن القرن السادس عشر وما بعد جاءت بدايات التنوير والتطور في اتجاه المادية والإلحاد الذي مّهد الطريق لبلوغ الحكمة ومنتهاها عند الشعب الصيني وذلك من خلال فلسفة «ماوتسي تونغ». هذا ما نقرؤه في النص الحكومي الرسمي.

ويبقى السؤال: هل المبدأ الكونفوشي متأصل في الثقافة الصينية بما يكفي ليخفف من عزيمة الشيوعيين الصينيين في التغيير وبأن يضيف أكثر من تسوية لإنقاذ ثقافة الصين المديدة؟ أم أن المقاومة الشيوعية سوف تنتصر؟

وقد قدمت افتتاحية عدد أول أيار «مايو» من عام 1972 لمجلة «المسيحية والأزمة»، والتي هي مجلة رأي مسيحية، جواباً جزئياً عن هذا السؤال من خلال استطلاع لمؤسسة غالوب الأميركية:

«أشارت تقارير إلى أن الأمريكيين قد عرضوا قائمة بالصفات التي يصفون بها الصينيين، حيث اختاروا تعابير مؤيدة بنسبة ثلاثة إلى واحد... ما يحبه الأميركيون في الصينيين هو الفضائل التطهرية التي يتذكرها مجتمعنا ولكن لا يمارسها... وفي عصر نبذت فيه أميركا التطهرية، فإن الصينيين قد تبنوها. وتعترف أميركا، ربما مع شيء من الحسد، أن الكثير من الفضائل الصينية هي المقابل لعيوبنا: الأمانة المتورعة والنظافة والعمل المنظم والوازع الجنسي، وغياب الجريمة والمخدرات بشكل كامل تقريباً عن بيئتهم....

«وإذا ما جاءت أميركا بالتطهرية الأميركية من الكالفينية ومن ثم تخلت عنها، فإن التطهرية الصينية قد جاءت من الكونفوشية لكن التراث الكونفوشي بقي في موقع القيادة عند الحكماء القدماء، وذلك عن طريق غرس الفضيلة من خلال الحفظ على ظهر قلب (قارن مختارات من كونفوشيوس والكتاب الأحمر للزعيم ماو» لتكريس عقيدة دنيوية بأن أمر السماء قد حل في النظام الجديد. وليس الصينيون هم أول شعب في التاريخ جمع الحركة الثورية مع نماذج مألوفة من الماضي[1].

* * *

(1) تمت ترجمة هذه المقالة عن:

- Wing - Tsit Chan, In; M. Eliade، Edt, Encyclopedia of Religion, Macmillan, London, 1987.

الفصل الخامس

الشـنتو

الديانة التقليدية لليابان

1- الشنتو، نظرة عامة

تأليف: فراس السواح

2- مقدمة في الشنتو

تأليف: Uedi Kenje

ترجمة: وفاء طقوز

1- الشـنـتـو

نظرة عامة

الشنتو هو الدين التقليدي لليابانيين والذي يرجع إلى أصول مغرقة في القدم غائبة في ضباب قصور ما قبل الكتابة، وهم لا يعرفـون لـه مؤسـساً أو شخـصية روحية بارزة وضعت أسسه وتقاليده. ولم يكونوا يطلقون عليه اسمـاً معينـاً لأنـه الدين الوحيد الذي عرفوه في جـزرهم المنعزلـة. أمـا بعـد الانتـشار التـدريجي للبوذية وتبني اليابانيين لكتابة شبهيه بالكتابة الصينية مـع مطـالع القـرن الخـامس الميلادي، فقد شعروا بالحاجة إلى تمييز معتقدهم التقليدي فدعوه شنتو (=شـن تاو) أي طريق المبدأ الأقدس الكلي، مستخدمين الكلمة الصينية «تاو» التي تعني الطريق، والتي تدل في التاوية الصينية على المبدأ الكلي الناظم للوجـود، وهـو المبدأ الذي أشار إليه اليابانيون تحت اسم «كامي». فالكامي هـو في بـؤرة إيمـان الشنتو، وحوله تدور كل الطقوس والعبادات الشنتوية.

على الرغم من أن مصطلح كـامي يتـرجم إلى إلـه أو جمـع الآلهـة، إلا أن الباحثين المحدثين يفضلون استخدامه بصيغته الأصلية لتعذر إيجاد ترجمة دقيقة له. وقد حاول حكماء الشنتو تقريب مفهوم الكـامي إلى أذهـان الغربـاء بوسـائل شتى مع اعترافهم ببقاء المصطلح غامضاً وعصياً على الصياغة المحـددة. يقـول الحكيم اليابـاني موتـوري موريناغـا ـ Motoori Morinanga (1730-1801) في الكامي: «إنه كل ما يقع خارج المألوف، ويـثير في الـنفس الـروع والرهبـة لمـا يمتلكه من قوى غير عادية»[1] وبكلمات أخرى، فإن الكامي هو القوة الـشمولية التي تقع خارج نطاق عالم الظواهر، وتتخلله في الوقت نفسه. هذه القوة لـيست

(1) Miral Naofusa، Shinto، in: M، Eliade، edt، Encyclopedia of Religion، Macmillan، London، 1987 vol.13،p281.

كياناً مفارقاً للعالم ومتعالياً عليه، بل هي الخميرة الفاعلة في الوجود وسر كل حركة وحياة فيه. ويقول باحث غربي متخصص في الشنتو: «إن اليابانيين أنفسهم لا يملكون فكرة دقيقة عن الكامي، بل إنهم يختبرونه بشكل حدسي في أعماق وعيهم، ويتواصلون معه من غير أن يشكلوا حوله مفاهيم ذهنية أو لاهوتيه. من هنا فإنه من غير المتيسر إيضاح فكرة تقوم في أصلها على الخفاء والغموض»(1).

إن ما يميز الشنتو بشكل رئيسي هو الموقف الحدسي والاعتماد على الخبرة الدينية المباشرة من دون المبادئ اللاهوتية المعقلنة؛ وأتباع هذه الديانة نادراً ما يطرحون أسئلة انطولوجية تتعلق بالوجود، لأنهم يشعرون بحقيقة الكامي عن طريق التَماس المباشرِ مع «القدسي» والإدراك المرهف لكل ما هو خفي وسري، ويرون في ذلك فضلاً على المقاربات الذهنية للاهوت والعقائد المْحكَمة. ولقد ساعد احتكاك الشنتو بالبوذية والكونفوشية القادمتين من الصين، على توضيح أفكارها باستخدام مصطلحاتهما، فالكامي هو القاع الكلي للوجود والجوهر الخفي للحقيقة إذا أردنا استخدام تعابير بوذية، وهو المبدأ الخلقي الناظم للعالم ولعلاقات البشر إذا أردنا استخدام تعابير كونفوشية.

كانت طقوس الشنتو في الماضي بسيطة إلى حد بعيد وتجري في أحضان الطبيعة حيث الحُرم والمقامات الطبيعية، وخصوصاً تحت شجرة الSakak المقدسة. وفي الأصل كانت الكاهنات النساء هن المسؤولات عن قيادة الطقس، فيتلفظن بكلمات القوة المقدسة في ترتيل متصاعد حتى يصلن حالة الوجد، فيندفعن في رقص طقوسي محموم من شأنه جمع العابد إلى معبود. ثم ظهرت المقامات الدينية التي يبنيها الإنسان واتخذت لها أنماطاً معمارية متنوعة مع حفاظها على أماكنها التقليدية في أحضان الطبيعة. ومع ظهور المقامات الدينية تأسس سلك منظم للكهنوت يرعى ويقود الاحتفالات الدينية معظمه من الرجال. ولكن الكاهنة القديمة بقيت ممثلة في زمرة من خادمات المقام يمارسن الرقص الطقوسي(2).

(1) D. Panndar, World Religions, New York, 1984, p. 225-256.

(2) Ibid, p, 353.

لقد لعبت المقامات الدينية وطقوسها منذ زمن قديم الدور المركزي في ديانة الشنتو. ونظراً لعلاقة هذه الطقوس بحياة الناس اليومية، لم يشعر اليابانيون بالحاجة الماسة إلى صياغة إيمانهم وفق نظام إيديولوجي، فكان هذا الإيمان ينتقل من جيل إلى آخر عن طريق الإحساس بالطقس وممارسته. وتلمس ما ينقله إلى المشاركين من قيم جمالية وروحانية. فالياباني يبدأ اكتسابه للإيمان منذ الزيارة الأولى للمقام الديني محمولاً على ظهر أمه. حيث يدلف إلى تلك الغابة الساحرة بأشجارها العملاقة المعمرة، ويحس بجمال الطبيعة وجلالها الآسر قبل أن يدخل إلى المقام ويراقب ما يجري هناك مكوناً انطباعاته الأولى عن إيمان قومه. وفي مراحل نموه التالية وتدرجه نحو الفتوة، فإن الفتى لا يُلقَّن أي مبادئ أو أصول تتعلق بدينه بل يترك التجربة المباشرة مع مفهوم «القدسي»، والتي تُعرِّضه إليها المشاركة في الطقوس والأعياد. إن ممارسة العبادة في المقامات لتتصل اتصالاً وثيقاً بتقدير الجمال، وبذلك الإحساس الصوفي بسحر الطبيعة الذي ينقل الإنسان من المستوى الدنيوي إلى المستوى القدسي الأعلى، ويجعل من حياته حالة خبرة واتصال دائم بالكامي[1].

على أن تعامل الإنسان الياباني مع الكامي كقوة شمولية تتخلل مظاهر الطبيعة يجري من خلال النظر إلى هذه القوة على أنها رغم وحدتها، تتوزع في عدد من الكائنات القدسية الماورائية التي تنتظم في هيكلية مراتبية يتربع على قمتها الإلهة الشمسية أماتيراسو Amaterasu، وغالباً ما تجري الإشارة إلى هؤلاء جميعاً تحت اسم كامي وينظر إليهم كمجموعة متماسكة متناغمة واحدة[2]. وإلى جانب العبادة التي يوجهها اليابانيون إلى هذه الآلهة، فإنهم يعبدون أيضاً كل مظهر من مظاهر الطبيعة لأنها تشف عن الروح المقدسة التي تسكن فيها، فهم يعبدون الشمس والقمر والنجوم والبرق والصاعقة والأنهار والينابيع والصخور والأشجار. يضاف إلى ذلك أن بعض الرجال والنساء ممن أدوا خدمات جلى للمجتمع يمكن أن يؤلهوا وتقدم لهم فروض العبادة في

---

(1) Sakyo Ono, Shintio, The Kami Way, Takyo, 1993,p 92-97.

(2) J.C.T akai, Basic Terms of Shinto, Tokyo, 1981, See Kami iten.

المقامات الدينية، ومثلهم أيضاً الأسلاف المؤلهون الذين يتخذون مكانة رفيعة في العبادة الشنتوية. كما يعتبر الإمبراطور ابناً للسماء لأنه من سلالة أسسها الحفيد المباشر للشمس في الأزمان الأولى، وقد جرت عبادته عبر العصور كواحد من الآلهة العظام(1).

كل هذا يجعل الشنتو في عين ناظرها للوهلة الأولى مزيجاً من الخرافات التي لا تنتظم في بنية منطقية معقولة، يساعد على ذلك أن أهل هذه الديانة، كما أشرنا أعلاه، لم يعنوا بصياغة معتقداتها ضمن إيديولوجيا دينية نهائية، ولم يصبوا أفكارها بلغة فلسفية تخاطب العقل والمنطق، وإنما تركوها على فطرتها التي نشأت عليها عندما كان إنسان العصر الحجري يحس ويشعر ويستجيب أكثر مما يفكر ويعقلن ويرمي شبكة المنطق ليؤطر بها كوناً يتأبى على التثبيت والتأطير. ويروي جوزيف كامبل، الميثولوجي ومؤرخ الأديان المعروف، الحوار التالي الذي سمعه في مؤتمر لعلوم الدين في اليابان، بين أحد أعضاء الوفد الأميركي والكاهن بعد انتهاء جولة قام بها المؤتمرون على هياكل ومقامات العبادة الشنتوية: «لقد رأينا مقاماتكم الدينية، وأطلعنا على طقوسك، ولكننا لم نفهم شيئاً عن لاهوتكم ولا عن إيديولوجيتكم الدينية». فأطرق الكاهن متفكراً ثم هز رأسه قائلاً: «اعتقد بأننا لا نملك لاهوتاً ولا إيديولوجيا دينية.. إننا نرقص»(2).

ومع ذلك فإن للشنتو منطقاً داخلياً متماسكاً قد لا يتيسر للكثير من الأديان الأخرى، وكل ما يبدو على السطح شتاتاً لا يجمعه رابط، إنما تنظمه نظرة عميقة ثاقبة للوجود تنشأ عن مواجهة وجودية بين الإنسان والعالم، لتربط بينهما في كون موحد يتخلل فيه «القدسي» عالم الظواهر المادية والحيوية، وبطريقة لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر أو وضع حدود مميزة بينهما. فالكون رغم

---

(1) A.Akiyama، Shinto and its Architetur، Tokyo، 1955، p. 16-18.

(2) Joseph Campbell، the Power of Myth، Doubldday، New York، 1988، p. xix.

انقسامه أمام التجربة الحدسية إلى شطرين، ورغم معاينته كمقدس آناً وكدنيوي آنا آخر، إلا أنه في الحقيقة متصل وواحد، مقدس في وجهه الأول ودنيوي في وجهه الآخر، وليس الوجهان إلا تبديين متناوبين للمطلق الأزلي. فالكامي الذي يرى فيه الياباني المبدأ الكلي الأقدس المحيط بظواهر الكون جميعها، ليس ألوهة مفارقة متمايزة عن خلقها بل هو «الحرارة الخلاقة» المنبثة في صميم هذا الخلق. ونظراً لكونه متخللاً في كل شيء. فإن قوته تتكثف في بعض مظاهر الطبيعة أكثر من غيرها، ولهذا يعلى من شأنها وتعبد. كما قد تتكثف هذه القوة في بعض الأرواح فتمتلئ قدسية وترتقي إلى رتبة الآلهة. وهذه الآلهة ليست في حقيقتها سوى المبدأ الكلي وقد تجزأت قوته وتوزعت إلى عدد من القوى الفرعية التي صارت صلة وصل طقوسسية بين الكامي والإنسان. ولا أدل على الدور الثانوي الذي تلعبه الآلهة في الشنتو، من كثرة عددها وامتلاء الأرض والسماء بها وبالمقدسات والمعبودات من كل نوع، والتي تقود كلها إلى الحقيقة الواحدة الجديرة بالعبادة والتقديس.

ينعكس الإيمان الشنتوي على نظرة الياباني لمكانة الإنسان ودوره في النظام الكلي للكون. فالبشر هم أبناء الكامي، منه تلقوا الحياة وبه يستمرون في كل يوم. من هنا تأتي قدسية حياة الإنسان والاحترام الكبير الذي يكنه كل ياباني لحياة الفرد الآخر وشخصه وحقوقه الأساسية. فكل عضو في الجنس البشري، بصرف النظر عن عرقه وقوميته ومواطنيته، يحمل قبساً من القداسة استمده من الكامي. ولكن جوهر القداسة هذا لا يظهر تلقائياً وإنما يتطلب من المرء أن يجلو قلبه ليشع منه نور حقيقته، وذلك بتطهير أفكاره وأفعاله، والإخلاص في تعامله مع عالم المقدسات وعالم الناس. كما أن الفرد رغم تمتعه بخصائص شخصية تميزه وتؤكد استقلاليته، إلا أنه ليس ذاتاً منعزلة عن بقية الذوات منقطعة عن الجماعة، ولكنه حلقة في سلسلة تمتد في الماضي نحو الأسلاف، وفي المستقبل نحو الأجيال القادمة. فهو في هذه الحالة هذه صلة وصل ضرورية في استمرارية حيوية لكائن واحد هو المجتمع بماضيه وحاضره ومستقبله، وعليه أن يلعب دوراً إيجابياً في ارتقاء وتقدم الحياة. هذا الدور

الذي يلعبه الفرد مرتبط بنظرة الشنتو الأشمل إلى التاريخ باعتباره مسيرة صاعدة أبداً في اتجاه تقدمي لا نكوص فيه، تصنعها حيوات وجهود كل الأفراد. من هنا، فإن الكون أزلي في ذهن الياباني الذي لا يحمل أي معتقدات حول نهاية العالم وفناء البشرية، فلا قيامة ولا بعث ولا نشور. وما على الفرد إلا أن يحيا كل لحظة بكامل أبعادها، ويعطيها كل ما تستحقه من قيمة باعتبارها لحظة مهمة في حياة الكون[1].

فراس السواح

(1) Harai Naofusa, Shinto, Op. Cit, p. 288.

2- مقدمة في الشنتو

من الصعب على المرء أن يحيط بالشنتو من خلال تعريف مختصر واحد، فهذه الديانة ترجع في أصولها إلى الماضي الضبابي لعصور ما قبل التاريخ في اليابان عندما وصل المستوطنون الأوائل إلى الأرخبيل الياباني وعاشوا هناك. ومنذ تلك الأزمان شهدت تغيرات كثيرة عبر تاريخها الطويل، وفي أيامنا هذه فإن الشنتو لا تحتوي على أبعاد دينية فقط وإنما على أبعاد ثقافية اجتماعية في الآن نفسه. وإنني إذا افترضت بأن كل ثقافة إنما تمتلك توجهاً قيمياً يتخلل كل مناحيها، وأن تميز الثقافة اليابانية يعزى إلى هذه التوجه، فإنني سوف أعمل هنا على تبني ما يمكن أن ندعوه «بالشنتو الأساسية» التي تحتوي على التوجه القيمي الأصلي للشعب الياباني. بناءً على ذلك فإن الشنتو، بالمعنى الواسع للكلمة، تمثل التوجه القيمي للشعب الياباني، بكل الأشكال الذي اتخذها، والتغيرات التي مر بها عبر التاريخ الياباني، بما في ذلك الاحتكاك مع الثقافات الأجنبية.

الأشكال الرئيسية للشنتو

1- شنتو البلاط الإمبراطوري:

وتتمثل في الطقوس التي تقام من أرواح الأباطرة الأسلاف، والتي تجري ممارستها في المؤسسات الإمبراطورية. وتتميز عن بقية أشكال الشنتو في أن الإمبراطور نفسه هو الذي يقوم بواجبات شعائرها، من جهة، وفي احتوائها على أنماط من العبادة مغرقة في القدم ولم يمسها كبير تغيير. وهي على ما تحمله من أهمية في ذاتها إلا أنها غير متاحة للجمهور.

2- شنتو المقامات الدينية:

وتتميز بنظام شامل من المعتقدات، وبالأهمية التي تعزوها للطقوس والاحتفالات الدينية التي تقام تكريماً للكامي. ولسوف نتوقف مطولاً عند هذا الشكل للشنتو، باعتباره الممثل الرئيسي، ولكن بعد استعراض سريع للأشكال الأخرى.

3- شنتو الدولة:

ابتكار سياسي ظهر في عصر أسرة ميجي الذي ابتدأ عام 1868م. وهو عبارة عن توفيق بين شنتو المقامات والشنتو الإمبراطوري. فبعد انهيار النظام الإقطاعي لعصر أسرة إيدو برزت الحاجة إلى التعامل مع القوى الخارجية المجهولة، ومع التململ الشعبي الواسع. وكان على حكومة ميجي الجديدة أن تعمد إلى تحديث نظام الحكم والنظام الاقتصادي في آن معاً، ووجدت أن التحقيق الأمثل لهذه الأهداف يعتمد على توضيح الهوية القومية والثقافية.

ومع اعتقادها بأن الشنتو الإمبراطوري باستطاعته تأمين الوسائل الرمزية لتوحيد وتحريك الأمة، وعزمها على إدماج الشنتو في هيكلية السلطة عن طريق إعطاء كهنتها ومؤسساتها المزايا والدعم المالي، فقد اتخذت الحكومة إجراءات تهدف إلى الفصل بين الشنتو والبوذية، وإعادة إحياء «هيئة شؤون الشنتو» القديمة (Jingikan). وتعيين موظفين لشؤون الدعاية. ولقد استغرقت شنتو الدولة فترة من السنوات لتأخذ شكلها الذي جعلها متميزة عن كل أشكال الدين الأخرى. فلقد تم رسم حدودها باعتبارها مؤسسة حكومية، وكان كهنتها بمثابة موظفين حكوميين. من هنا لم تكن شنتو الدولة ديناً بالمعنى الصحيح للكلمة، والقيم التي تعمل على غرسها تنحو نحو التوجيه الأخلاقي لا نحو التعاليم الدينية.

وفي الوقت ذاته، وتحت ضغط الحكومات الأوروبية، فقد أعطت حكومة ميجي لرعاياها الحرية الدينية «ضمن الحدود التي لا تعكر الأمن والنظام ولا تتعارض مع واجباتهم كرعايا للدولة» (دستور ميجي، الفقرة رقم 28). وهذا يعني من الناحية العملية أن تشكيل الجماعات الدينية كان يتطلب موافقة الدولة، وأن عقائدها وطقوسها للأنظمة الحكومية.

وهكذا، من خلال شنتو الدولة، صارت الهوية القومية التي تتمثل في الولاء للإمبراطور بمثابة الأساس الرسمي للنظام الجديد، والمحك المستخدم للحكم على التنظيمات الدينية. ولقد حافظت الدولة على هذه السياسة حتى نهاية الحرب العالمية الثانية. على هذه الخلفية يتضح أمامنا مفهوم «شنتو الطوائف».

4- شنتو الطوائف:

إن مفهوم شنتو الطوائف، وفق التصنيف الحكومي، يشير إلى ثلاث عشرة منظمة دينية تشكلت خلال السنوات الأخيرة لعصر أسرة إيدو والسنوات الأولى لعصر أسرة ميجي. حتى نهاية عصر أسرة إيدو عام 1868 م كانت الحكومة تحيط الديانة البوذية برعايتها وتتجاهل الشنتو وتحرم المسيحية. وعندما جاءت حكومة ميجي أعلت من شأن الشنتو وتجاهلت البوذية. وتحت ضغط الحكومات الأوربية سمحت للمسيحية بالوجود. وبما أن شنتو المقامات قد تحول الآن إلى شنتو الدولة، فقد نشأت مشكلة كيفية ضبط وتقنين المنظمات الدينية الجديدة. ذلك أن الحكومة لم تكن راغبة في إدماج هذه المنظمات بشنتو الدولة على الرغم من نقاط الالتقاء العديدة بينهما، ولكنها في الوقت نفسه تريد منها الالتزام بمبادئ وطقوس شنتو الدولة. من هنا نشأت الحاجة إلى ابتكار تصنيف جديد هو «شنتو الطوائف». وهكذا اعترفت الحكومة في النهاية بكل طائفة من هذه الطوائف لاعتبارها فرعاً من فروع التقاليد الشنتوية، على الرغم من أن اثنتين منها وهما الـKonkokyo والـTenrikyo بعيدتان عن كونهما كذلك.

إن تصنيف شنتو الطوائف ما زال قائماً اليوم على الرغم من عدم دقته، ولكن الطوائف التي تنضوي تحته تظهر عدداً من الخصائص المشتركة. فجميعها (عدا شنتو الTaiko) يعود الفضل في إنشائها إلى شخصيات متميزة ذات جاذبية شعبية. وآلهتها هي نفس آلهة الشنتو التقليدية، والتي تظهر أسماؤها في أدبيات الشنتو الكلاسيكية (وذلك عدا طائفتي الـkonkokyo والـTenrikyo المذكورتين آنفاً). وفيما يتعلق بالممارسة اليومية للإيمان الشنتوي فإن الالتزام الأول لهذه الطوائف هو تكريس المسعى من أجل صالح البيت الإمبراطوري والأمة اليابانية، والذي سوف يساهم في تطوير الفرد نفسه

والحياة الإنسانية بشكل عام. إن شنتو الطوائف بإيمانهم بتلك الاستمرارية بين الإنسانية والعوالم المقدسة، وبتلك الوحدة بين عالم الظواهر وعالم الغيب، توجه اهتمامها إلى الحياة في هذا العالم أكثر من الحياة في العالم الآخر. وبالتالي فإنها تعلم وتشجع على البساطة والنقاء والصدق وبذل الجهد، والعمل الغيري.

وكغيرها من التنظيمات الدينية ذات الطابع التقليدي، فإن شنتو الطوائف ترتبط ببنى المجتمعات الزراعية. إلا أن رياح التغيير التي رافقت عملية التحديث والتمدن قد جعلتها تعمل بجد على صياغة برامج فعالة من أجل التلاؤم مع الأوضاع الجديدة، وعلى إعادة النظر في بناها القديمة.

5- الشنتو الشعبية:

وهي عبارة عن خليط من المعتقدات الخرافية وطقوس السحر – دينية لعامة الناس. وعلى عكس البوذية والمسيحية، فإن الشنتو الشعبية ليس لها مبادئ أو قوانين أو عضوية، وإنما تنطلق من قبول عادات ووجهات نظر الشنتو في الحياة اليومية.

من هذه الأشكال المتعددة للشنتو، فإن شنتو المقامات والهياكل الدينية هي التي تطرح نفسها باعتبارها الشكل الأكثر تعبيراً عن الديانة الشنتوية. وهي التي سوف تخصص لها ما تبقى من هذه الدراسة.

شنتو المقامات الدينية:

في شهر ديسمبر من عام 1945 جرى إلغاء شنتو الدولة. ومع تشكيل «هيئة مقام الشنتو» Jinja Honcho في شهر فبراير من عام 1946 استقلت شنتو المقامات عن شنتو الدولة واكتسبت هويتها الدينية الخاصة.

المبادئ العامة:

إن هيئة مقامات الشنتو هي منظمة حرة تشتمل على معظم مقامات الشنتو في اليابان. وقد صاغت هذه الهيئة ملخصاً عن مبادئ الإيمان الشنتوي، جرى نشره عام 1956 تحت «عنوان الخصائص العامة للحياة التي تعيشها في تبجيل الكامي». وعلى الرغم من أن هذه المبادئ غير ملزمة للأتباع أو المنظمات، إلا

ألها تعبر عن جوهر الإيمان الشنتوي. فعلى كل امرئ يعيش تحت مظلة الشنتو أن يلتزم بما يلي:

1- أن يكون ممتنا لنعمة الكامي ولعون أسلافه، وأن يبذل جهده في الالتزام لطقوس الشنتو، التي يتوجب عليه أداؤها بإخلاص وبهجة ونقاء قلب.

2- أن يكون عوناً للآخرين من خلال أعماله التي لا يطلب عنها جزاءً ولا شكوراً، وأن يسعى لخير العالم كله، واعياً أن حياته وسيلة لإرادة الكامي.

3- أن يلتحم مع الآخرين في تناغم واعتراف بمشيئة الإمبراطور، ويصلي من أجل ازدهار بلاده، ومن أجل أن تعيش الشعوب الأخرى في سلام وفي ازدهار أيضاً.

لكي توضح جوانب هذا العرض للإيمان الشنتوي، من الأفضل لنا أن لا نقارب الموضوع من خلال الشرح والتعليق على تعابيره التقنية، وإنما من خلال تقصي الكيفية التي يعبر بها الإيمان الشنتوي عن نفسه من خلال المقامات الدينية وما يجري فيها.

بما أن المقامات الدينية في اليابان تختلف عن بعضها من حيث الخلفية التاريخية والكامي المعبودة فيها، وبعض المعتقدات الخاصة بكل مقام، والمكانة التي تشغلها في حياة الناس، فإن الأجراء الأسلم هو أن نعمد إلى تقصي أوضاعها واحداً واحداً. ولكن بما أن عرضنا هنا هو التعريف بالشنتو من خلال مقدمة مكثفة، فإننا لن نتبع هذه الطريقة، وإنما سنلجأ إلى بسط عدد من المزايا والخصائص العامة التي تشترك بها كل هذه المقامات.

1- الطبيعانية:

إن المقام الديني الياباني ليس مجرد مكان للعبادة أو لحفظ رماد الأموات من الأسلاف أو لخزن الأعمال الفنية. بل إنه بأرضيته الرئيسية والأجنحة الملحقة بها مكان لتبجيل الكامي؛ ولذا فإنه بقعة مقدسة. وتبعاً للاعتقاد بأن الكامي قد اتخذت هيئة إنسانية، فإن من المشروع أن يعتبر المقام بمثابة مسكن لإقامتها.

في الأزمان القديمة، وقبل ظهور المقامات الثابتة التي يصنعها الإنسان، جرى الاعتقاد بأن الكامي تعيش في الأماكن النائية المنعزلة، وأنها تزور الإنسان في مناسبات معينة. وعندما يقترب موعد إقامة طقس أو احتفال ديني مهم، يجري عزل بقعة من الأرض عن محيطها وتُرسم حدودها بحبل من قش يفصلها كبقعة مقدسة عن محيطها الدنيوي. وقد يُستعمل صنف من الحجارة بدل الحبل لرسم الحدود المؤقتة لهذه البقعة. بعد ذلك يُغرس غصن منتزع من شجرة مقدسة في وسطها. بعد ذلك يبدؤون بالتضرع إلى الكامي ويشرعون في الطقس الذي كانوا يهيئون له. إن بقية من هذا الشكل القديم للعبادة ما يزال باقياً حتى اليوم. ولكن بمرور الوقت حلت المقامات المبنية محل المقامات المسيجة، وبدأ الناس يعتقدون بأنها أماكن سكن للكامي. ولهذا السبب فإن المقامات بدأت تتخذ شكل بيت سكني، وهذا ما نلاحظه إلى يومنا هذا.

على أن فهم اليابانيين للبقعة المقدسة يتجاوز ساحة المقام نفسه ليطال البيئة الطبيعية المحيطة به. وهنالك العديد من المقامات البعيدة عن أماكن سكن الناس والمتواجدة في أحضان الطبيعة، كأن تكون على جبل، أو قرب شلال ماء، أو على جزيرة نائية. في مثل هذه البيئة فإن الطبيعة نفسها تعتبر رمزاً للكامي. وحتى في الأحوال التي زحف فيها العمران الحديث فأحاط بمقام قديم، أو في الأحوال التي بني فيها مقام حديث ضمن منطقة سكنية، فإن الطبيعة يجب أن تكون حاضرة في المكان من خلال اصطناع هيئات طبيعية مصغرة داخل الحرم أو حوله، وذلك كأن يتم اصطناع بحيرة ثم تحاط بتلال وجبال مصغرة تنساب بينها الدروب والممرات، وذلك من أجل الإيحاء بجمال الطبيعة وأسرارها. هذه الأهمية المعطاة للطبيعة تجعلنا نفهم السبب الذي جعل اليابانيين لقرون مديدة خلت يستشعرون التوحد مع الكامي في أعلى درجاته في حضن الطبيعة. ولكن هذا يجب ألا يدفعنا إلى الاستنتاج المتعجل القائل بأن الشنتو ليست إلا عبادة لمظاهر الطبيعة.

هذا الإعلاء من شأن الطبيعانية والبساطة قد أثر على طريقة بناء المقام الشنتوي. فالطريقة الغالبة هي استخدام الخشب الطبيعي غير المصقول مع تجنب المبالغة في الزخرفة والديكورات. ولدينا مقامان مهمان يعبران عن هذه الطريقة

البسيطة هما مقام إيسي - Ise الكبير، ومقام إيزومو - Izumo الكبير. على أن المؤثرات القادمة من البر القاري، مثل مفهوم اليانغ ـ ين الثنوي، والبوذية والكونفوشية قد ساعدت على إدخال الطلاء الملون والرسوم المحفورة في ديكورات بعض المقامات كما ساهمت في ذلك تقنيات البناء الحديثة وموادها، فصرنا نرى مقامات قليلة استخدام في بنائها الأسمنت المسلح. ولكن البساطة ما زالت غائبة عن تصميم المقام الياباني الذي ما زال ينحو باتجاه الابتعاد عن التعقيد والنقاء والتناغم مع الطبيعة.

في الشنتو يسود الاعتقاد بأن الكامي تجدد قواها في مطلع كل سنة جديدة. ونستطيع أن نلمح آثار هذا الاعتقاد في الطقوس الشنتوية، وفي الديانة الشعبية، وكذلك في عادة هدم المقام القديم وإعادة بنائه على فترات منتظمة. وعلى الرغم من أن هذه العادة قد آلت إلى زوال تقريباً بسبب كلفتها. إلا أنها بقيت سارية في مقام إيسي الذي يعاد بناؤه مئة مرة كل عشرين سنة، وفي بعض المقامات الأخرى.

2- أشكال العبادة:

تتميز الشنتو بتوكيدها الواضح على الطقوس، وعلى عكس الديانات التي تبتدئ بصياغة العقائد ثم تبني عليها بشكل منطقي قدر الإمكان المبادئ التي تحكم الحياة الإنسانية، فإن الشنتو تعلي من شأن الخبرة الداخلية الصوفية، وبالتالي فإنها تعطي الأهمية الأولى للطقوس ذات الطابع الاستسراري الصوفي، ويمكننا تمييز ثلاث زمر من الطقوس التي تمارس في المقام.

وبما أن الزمرتين الأولين تندرجان تحت عنوان «التطهير»، فإننا سنتوقف قليلاً عند معنى التطهير في الشنتو. فوفق تعاليم مقام إيسي التي تعود إلى القرن الثالث عشر والتي تلقى قبولاً لدى جميع أتباع الشنتو، فإن عملية التطهير ذات جانبين، جانب خارجي وجانب داخلي. ففي عبادة الكامي يصاحب التطهير الخارجي للجسد نوع آخر من التطهير الداخلي الذي يستعيد إلى القلب نقاوته. فخلال طقوس التطهير فإن الجسد يعتبر ممثلاً للنفس بطريقة يغدو معها التطهير الجسدي رمزاً للتطهير الروحي والنفسي.

إن الزمرة الأولى من طقوس المقام الصوفية هي التي تؤكد على الطهارة الخارجية، وهي طقوس الطهارة التمهيدية - Kessai. وتحتوي هذه الزمرة على عدد من الممارسات تتراوح بين تجنب أكل طعام غير مطبوخ على نار جرى تطهيرها طقسياً، إلى غمر كامل الجسد بماء البحر أو النهر. ولمن بما أن مثل هذه الطقوس الطويلة والمتسلسلة يصعب أداؤها من قبل كل الناس، فقد درجت العادة، وبخاصة فيما يتعلق بالاحتفالات الكبرى، أن تقوم كل أسرة بالتناوب بأداء هذه الطقوس نيابة عن بقية الأسر. هذه العادة ما زالت متبعة في المناطق الريفية، حيث يُعهد إلى فريق صغير من الجماعة مهمة أداء الطقوس التمهيدية، ليتوجه عقب ذلك إلى المقام الذي قد يكون بعيداً، ويقدم فروض العبادة للكامي باعتباره ممثلاً عن جماعته.

تتضمن الطقوس التمهيدية محرمات تتعلق بالدم الجاري وبالموت، والنساء الحائضات وكذلك الأشخاص الذين وقعت في بيوتهم حادثة موت قريبة العهد، فهؤلاء مستثنون من أداء طقوس المقام. واليوم وكنتيجة للتغيرات الاجتماعية والتطور المدني السريع، فإن طقوس المقام التمهيدية تمارس بمعظمها من قبل الكهنة الذين يقومون بها نيابة عن الجميع، أما الناس العاديون فيكتفون بالغسل الرمزي للفم واليدين قبل زيارة المقام.

الزمرة الثانية من الطقوس تتألف من طقس تطهيري واحد ذي طابع سحري يقوم به كاهن الشنتو. وبموجبه يقوم الكاهن بتمرير عصاه فوق المتعبدين أو الشيء الذي يراد تطهيره، في إشارة رمزية مكثفة إلى إحداث التطهير الداخلي من كل تلوث وخطيئة. وسواء نظرنا إلى هذا الطقس باعتباره دينياً أو سحرياً، فإن هذا الأمر يقرره موقف الأفراد المشاركين به. ولكن ما نود التوكيد عليه هو أن الشنتو تولي أهمية بالغة للتطهير الروحي الذي يخلِّص الروح والجسد من كل رجس ويعيد إلى القلب صفاءه ونقاوته.

بعد إجراء التطهير الداخلي والخارجي يكون المتعبدون مستعدين لطقس القربان، فيبدؤون بتقديم أغصان شجرة السكاكي المقدسة، الطرية، في إشارة رمزية إلى تقديم بواكير الزروع والثمار. واليوم يكمِّلون هذا الطقس بتقديم الأرز

والساكي وغيرهما من المنتجات. ويتخذ تكريم الكامي في هذه الاحتفالات الدينية طابع تكريم ضيف مبجل؛ فإلى جانب تقديم طعام العيد إليها يقوم المحتفلون بالرقص والإنشاد أمامها، وخلال ذلك يبدي المحتفلون كل توقير وامتنان. أما الصلوات التي تتلى في هذه المناسبات فذات طابع نمطي وبلاغي وعبارات طنانة، يتخللها الثناء على الكامي والتوسل إليها من أجل الحماية والبركة، ونذر الخضوع للمشيئة الإلهية، والوعد ببذل الدأب والاجتهاد في هذه الحياة.

وهكذا فإن غاية هذه الأنواع الثلاثة من الطقوس هو مساعدة المشاركين للعودة إلى طهارتهم الأصلية ونقائهم، ومتابعة حياة حافلة بتبجيل الكامي.

3- الكامي والمقام:

في صدور المقام، وفي مكان الشرف منه يُنصب رمز أو شعار للكامي. وفي بعض الأحيان وبتأثير من البوذية والهندوسية قد تمثَّل الكامي في هيئة بشرية تجري أمامها طقوس العبادة. ولكن القاعدة العامة هي أن موضوع العبادة لا يكون على شكل إنساني.

من بين رموز وشعارات الكامي تتخذ المرآة مكانة خاصة. وتقول أسطورة الخلق اليابانية القديمة إن الإلهة أماتيراشو، وهي الكامي التي أوجدت السلالة الملكية، قد أورثت نسلها مرآة تمثلها. من هنا فقد كانت المرأة عبر القرون تعتبر رمزاً للسلطة ورمزاً لحضور الكامي في العالم[1]. وإلى جانب المرآة هنالك السيف وبعض عناصر الثياب، ورموز أخرى تختص بها كل كامي على حدة.

وبما أن موضوع العبادة في الشنتو هو روح لا كيان مشخص، فإن أفضل ما يمثل هذه الروح هو رمز أو شعار يشير إليها. وهذا الرمز باعتباره تجسيداً لحضور الكامي بين الناس، فإنه يعامل بنفس التبجيل الذي تعامل به الكامي.

---

(1) في رمزية المرأة بُعد ميتافيزيكي واضح. فالمرأة تعكس كل ما يقع على سطحها، مثلما أن الكامي تعكس عالم الظواهر، وعالم الظواهر هو البعد المرئي للكامي. والمرأة هنا تعبر عن وحدة عالم الغيب بعالم الشهادة – المترجمة.

إن رؤية اليابانيين لطبيعة الكامي لم تتغير بمرور السنين. ولعل من المفيد هنا أن نتقصى العلاقة بين مفهوم الكامي والمقام الديني. ولهذا الغرض من الأفضل أن نبدأ بتقديم تعريف عام للكامي مستمد من الحكيم والمصلح الشنتوي موتوري لوريغانا (1730-1801).

«تشير كلمة الكامي بأوسع معنى لها إلى جميع الكائنات القدسية في السماء والأرض، والتي عددتها المؤلفات الكلاسيكية، وبشكل أخص فإن الكامي هي الأرواح التي تسكن في المقامات الدينية، وتعبد هناك. ومن حيث المبدأ، فإن كل البشر والطيور والحيوانات والأشجار والمزروعات والجبال والمحيطات. يمكن أن تكون كامي أيضاً. ووفق الاستخدام القديم للكلمة فإن الكامي هو كل ما يثير فينا، الانطباعات القوية، ويمتلك خصائص متفوقة، ويثير فينا الرهبة والروع».

يعبر هذا التعريف بدقة وإيجاز عن الخصائص العامة لمفهوم الشنتو عن الكامي. ولكن عندما نأتي إلى الكامي المعبودة في المقامات، فإننا نلاحظ نوعاً من الاصطفاء. فهنالك ميل عام إلى تحديد الكامي المعبودة في المقامات. فلدينا أماتيراشو الإلهة الشمسية والشخصية الرئيسية في ميثولوجيا التكوين وظهور أرض اليابان. وسلف العائلة الإمبراطورية والعشائر اليابانية الرئيسية. وهنالك كامي الطعام والوفرة، وهنالك كامي الأرض وكامي الحِرَف. وأخيراً هنالك الشخصيات البارزة التاريخية التي أدت خدمات جلى للمجتمع.

على الرغم من أن موتوري كان على صواب في تعريفه للكامي، إلا أن هذا لا يستتبع أن كل أنواع الكامي يمكن أن تكون موضع عبادة في المقام، فهنالك أنواع من الكامي تجلب الأذى على الإنسان الذي يدفع شرها ويهدئ، غضبها بواسطة الطقوس الدينية، ولكنه في الوقت نفسه لا يدخلها إلى مقاماته. فعلى سبيل المثال قبل الشروع في تشييد بيت أو أي بناء آخر، يأتي الموكلون بالبناء بكاهن شنتو ليمارس طقوساً في الهواء الطلق من شأنها تهدئة الكامي المؤذية واسترضائها بتقديم الأرز لها والساكي والثياب أو النقود. وهذا الطقس يقام أيضاً من أجل تهدئة الأرواح الشريرة التي ترتع في الجبال وحول الأنهار القريبة. ولكن الكامي الوحيدة التي تعبد في المقام الديني هي بشكل رئيسي تلك الكامي التي اتخذت هيئة إنسانية.

إن كل أشكال الوجود في المعتقد الشنتوي هي كيانات روحانية في أساسها، وفكرة قيام الموضوعات بنفسها غير واردة في التفكير الشنتوي. ووجهة النظر هذه أساسية في انطولوجيا الشنتو. انطلاقاً من هذه المرجعية فإن الشنتوية تؤمن بأن الكامي التي أظهرت إلى الوجود كل شيء هي التي تبارك وتحفظ الحياة في هذا العالم. أما المشاركة الإنسانية في تطور وازدهار هذه الحياة فهي إدراك مشيئة الكامي وتحقيق معنى وغاية الوجود الفردي.

إن السلطة الروحية للكامي يجري تقييمها من خلال مدى مشاركتها في سعادة الإنسان ورخائه. ولهذا السبب فإن مفهوم الكامي يتضمن تمييزاً في مراتبها. والفرق في المراتب لا يقتصر على التمييز بين الآلهة المعبودة في المقامات وغيرها، وإنما يتعدى ذلك إلى التمييز بين هذه الآلهة المعبودة نفسها، وهذا ما يؤدي أيضاً على التمييز بين المقامات المختلفة.

4- الكامي باعتبارها قوى:

على مستوى الإدراك الذهني فإن إيمان الكامي يمكن أن يفهم من منظور معين بأنه الإيمان بالقوى الواهبة للحياة. إن الأساطير التي حفظتها لنا الأدبيات الكلاسيكية والتي تتحدث عن انبثاق تجليات الكامي المختلفة، لا تقدمهم لنا ككائنات مفارقة للعالم وإنما ككائنات مصنوعة من جوهر الأشياء التي في المساء والأرض والتي من خلالها تتولد الحياة وتنمو وتتقدم. ولدينا نماذج عن هذا المفهم للكامي، تظهر في الطقوس المتوارثة عبر القرون، وفي الممارسات الدينية لعامة الناس. مع وضع هذه الفكرة في آذهاننا سوف يسهل علينا فهم الخصائص الأخرى للكامي.

إن القوى التي تهب وتنمي الحياة، والتي يواجهها اليابانيون من خلال خبرتهم الدينية، قد تم فهمها وإدراكها بطريقة شخصانية. فمن حيث الأساس فإن البشر والطبيعة تجمعها قربى الدم، فهما من نسل الكامي التي أظهرت اليابان إلى الوجود. ومن حيث جوهرهما فإن كلا البشر والطبيعة هما كامي. والأشكال المختلفة للوجود تبجل في تمظهراتها الفردية لأن الكامي تمارس من خلالها وظائفها الخاصة. وبهذا المعنى، فإن الشنتو ديانة متعددة الآلهة، وتقدم لأتباعها خيار الاعتقاد بعدد من الكامي.

وعلى اختلاف أصلها ووظائفها فإن الكامي إذا نُظر إليها كمجموعة هي التي تحفظ التناغم في مسيرة تطور الحياة. ولكن هذا لا يعني أنها تقف جميعاً على قدم المساواة، فهنالك تفاوت في المراتب كما أشرنا منذ قليل. ولهذا توصف الشنتو عادة بأنها هيكلية مراتبيه تتربع على قمتها الإلهة أماتيراشو.

يتهم البعض الشنتو بأنها عبارة عن أسطورة إيديولوجية مصطنعة وُجدت من أجل تبرير سلطة الإمبراطور الذي يمجَّد باعتباره السليل المباشر للألوهة المطلقة أماتيراشو. ولكن مثل هذا الحكم يتجاهل خصائص الشنتو كديانة. وفي الحقيقة، فإننا تجد نفس نمط العبادة الشنتوية قائماً خلال القرون الأولى من التاريخ الياباني عندما كانت الأمة اليابانية مؤلفة من مجموعة عشائر، وقبل أن تعطي هذه العشائر ولاءها لإمبراطور البلاد، وعبر التاريخ الياباني فإن المركز المتميز الذي تمتعت به أماتيراشو لم يعن أبداً أنها اعتبرت ألوهة مطلقة. فلقد آمن الناس بها وعبدوها باعتبارها سيدة البانثيون الشنتوي، ولكنهم في الوقت نفسه كان يقدمون فروض العبادة لأشكال أخرى من الكامي ويؤمنون بها. وعندما تنشأ لديهم حاجة ما كانوا يتوجهون إلى الكامي التي تقع ضمن اختصاصها حاجتهم تلك.

فمن وجهة نظر الشنتو، القيمة الأساسية للوجود لا يمكن التعرف عليها في مبدأ مطلق عقلاني مثل مبدأ اللوغوي اليوناني، ولا في قانون ناظم كوني مثل الدارما السنسكريتية الهندية، وإنما في الإمكانات المتأصلة في الأشكال المادية للوجود. وتبعاً لذلك فإن الشنتو هي ديانة النسبي، وذلك بالمعنى الإيجابي الذي يشير إلى التزامها بالحقيقة الكامنة في عملية الصيرورة الدائمة، ولهذا السبب نجد أن الشنتو تولي تلك الأهمية الفائقة لقدوم مولود جديد يحمل حياة جديدة، ولسريان الحياة من جيل إلى آخر. إن حياة الإنسان محدودة ونسبية في هذا العالم، ولكن روابطها الأفقية والعمودية مع الأسلاف والنسل والأقارب، مع العمل والعائلة، مع الجماعة الإثنية والجماعة المحلية والجماعة القومية ومع الجنس البشري ككل؛ مع الحيوانات والنباتات وعالم الطبيعة إجمالاً ومع كل أشكال الوجود التي يمكن تصورها، فالوجود الإنساني يحافظ على وظيفته وكيانه باعتباره شكلاً من أشكال الوجود الأخرى، وبهذه الطريقة تغدو حياة الإنسان لا محدودة

وغير قابلة للنضوب. ولهذا السبب يؤمن اليابانيون بكامي الأسلاف ويعبدونها، وبكامي العائلة، وبكامي المهن، وبكامي الجماعة المحلية والجماعة الوطنية، وبكامي الطعام وكامي النباتات والحيوانات والطبيعة، وحشد لا يحصى من الكامي يتم التوكيد على الصلة بها من خلال الطقوس التقليدية. في هذا النوع من العبادة يتعرف الإنسان على لا محدودية الحياة ويحقق الأمان الروحي.

بعض الذين يسيئون فهم الشنتو يوجهون إليها النقد باعتبارها ديانة هاجسها الأساسي تحقيق المنافع الدنيوية. أما من منظور الشنتو فإن الاهتمام بالمنافع الملموسة التي تنمي الحياة في هذه الدنيا، هو نتيجة طبيعية لتوقيرها للكامي باعتبارها واهبة ومنمية الحياة. فلماذا نقلل من شأن مثل هذا السعي؟

وهنالك بعد آخر للإيمان بالكامي يبدو للوهلة الأولى متعارضاً مع الخصائص الإيجابية التي أوردناها للكامي، وهو فكرة وجود جانب سلبي ومدمر لقوة الكامي. وكمثال عليه الإيمان بالكامي التي تجلب النكبات، والإيمان بالأرواح الحقودة المنتقمة، مما يشغل حيزاً مهماً في الديانة الشنتوية، وتعطينا عنه الأساطير المبكرة نماذج واضحة. ومنذ القرن التاسع الميلادي (بدايات عصر هيان) شكلت الطقوس الهادفة إلى تجنب الكوارث وتهدئة الكامي التي تسببها، جزءاً مهماً من جملة الطقوس الإمبراطورية. وحتى يومنا هذا، فإن الطقوس المعدة لهذه الغاية شأن لا غنى عنه سواء في الشنتو الشعبية أم في شنتو المقامات. ومن الناحية التاريخية فإن امتزاج البوذية بالشنتو كان له تأثير واضح على تقوية الاعتقاد بالقوى الماورائية المؤذية والمدمرة. ولكن ما يجب ملاحظته هنا هو أنه من وجهة نظر الشنتو فإن هذه الكامي السلبية هي مصدر كل أنواع الرجس والخطيئة.

ومن حيث المبدأ، فإن العلاقة بين هذا النوع من الكامي والشرور المتصلة بها بقيت موضع خلاف منذ القرن التاسع عشر. فهنالك وجهة نظر تقول بان هذه الكامي تجعل الناس مدركين لشرور معينة، ووجهة نظر أخرى تقول بأنها تجلب بالفعل هذه الشرور على الناس. وعلى الرغم من أن هذه المسألة لم تحل بعد، إلا أن وجود عناصر تعزيمة لطرد الأرواح الشريرة في طقوس التطهير يرجح وجهة النظر الثانية.

على أن من الضروري على أية حال التمييز بين العناصر الدينية والعناصر الأخلاقية. فعلى الرغم من الطبيعة السالبة لأفعال هذه الكامي، إلا أن تقييماً إيجابياً يبرز للعيان إذا نظرنا إليها باعتبارها أيضاً تعبيراً عن قوة الحياة؛ فهي حتى عندما تكون منهمكة في أحداث تبدو مأساوية من وجهة النظر الإنسانية، فإنها تستحق التبجيل والعبادة. ذلك أن القوة التي تنمي الحياة ليست أقل من القوة التي تهدمها، والقوى المهلكة باعتبارها ذات صلة وثيقة بقوة الحياة جديرة بأن تتخذ مكاناً لها في البانثيون الشنتوي.

5- ماتسوري:

تدل كلمة ماتسوري اليابانية Matsuri على أمرين مستقلين ولكنهما مترابطان، الأول هو الاحتفالات الدينية الجمعية، والثاني هو ممارسة الإيمان الشنتوي في الحياة اليومية.

في المعنى الأول تتضمن الماتسوري انصراف الناس إلى الاعتناء بالكامي باعتبارها ضيف شرف على مائدة جمعية مقدسة، حيث يعبر الناس طقسياً عن إحساسهم بالرهبة تجاهها، وعن شكرهم وامتنانهم لها، ويرفعون إليها الصلوات لا من أجل عنايتها الإلهية وبركاتها الحميمية فقط، وإنما لكي تنجيهم من المحن والكوارث. إنهم يحتفلون بغبطة الحياة بالأغاني والأناشيد، ويمجدون فضائل التناغم الكوني، والنماء في كل أشكال الوجود التي تتشارك هذه الحياة. هذه هي الماتسوري بمعنى العبادة المشتركة الموجهة إلى الكامي والتي تجري في حضورها.

في المعنى الثاني، تتضمن الماتسوري نفاذ إرادة الكامي عبر الفرد من خلال ممارساته التي تجعل الكون ينتفض بالحياة. وهي تنطوي على تحقيق ذات الفرد، وإحساسه بأن نعمة وقوة الحياة تعتمد على الكامي. هذه هي الماتسوري بمعنى وضع الإيمان موضع التطبيق في الحياة اليومية.

هذان المعنيان على تمايزهما من الناحية المنطقية إلا أنهما غير منفصلين في الحقيقة. ولكن درجت العادة في الاستخدام الشائع على النظر إلى الماتسوري باعتبارها تدل على الاحتفالات الجمعية، ومعظم الناس لا يعون أنها تتضمن

أيضاً ممارسة الإيمان على مستوى الحياة اليومية. وذلك راجع في معظمه إلى روعة الاحتفالات التي تقام في المقامات الدينية، وإلى أن الشنتو لا تقدم إلى أتباعها عقائد ملزمة، بل تتركهم أحراراً في تقرير سبلهم المتبعة.

يجد هذان المعنيان المكان الطبيعي الأفضل للتعبير عنهما في البيت وفي المقام الدينية.

لقد جرت العادة في البيت الياباني التقليدي على وضع مذبح في صدر غرفة المعيشة من أجل عبادة الكامي. ولكن منذ نهاية الحرب العالمية الثانية تناقص عدد البيوت التي تحتوي على مثل هذه المذابح نتيجة لتناقص الحس الديني، ولتزايد التأثير الغربي في طرق بناء البيت الياباني ولانحلال العائلة الموسعة التي تضم الآباء والأولاد المتزوجين إلى العائلة المصغرة المؤلفة من الزوج والزوجة وأولادهما. ومع ذلك فما زال العديد من البيوت اليابانية يتبع هذه العادة القديمة حتى في بعض الشقق الضيقة العصرية التي يتم تزويدها بمذبح مصغر يتلاءم ومساحتها.

في الوسط من المذبح هنالك مقام منحوت بشكل مصغر يمارس أمامه أفراد الأسرة عبادتهم (موتسوري). وعلى المذبح يمكن للمرء أن يشاهد العديد من الطلاسم وشعارات الكامي الأخرى. وفي كل يوم يقوم أحد أفراد الأسرة، وغالباً ما يكون ربة البيت، بتقديم قربان الطعام، مثل الأرز المطبوخ والماء والفاكهة وما إليها. ويترافق ذلك مع تقديم فروض الولاء للكامي كل صباح وكل مساء عادة. وفي هذا النوع من الممارسة المنزلية لا وجود للصلوات التقليدية القديمة ذات الطابع البلاغي الفخم والتي ترفع في احتفالات المقام، والبعض يلجأ إلى تلاوة صلوات بسيطة معدة لهذه الغاية تهدف إلى التطهير واستجلاب البركة.

وتنتشر عادة تبجيل أرواح الأسلاف من خلال طقوس تقام عند مقبرة الأسرة، أو في سياق الطقوس المنزلية أمام مذبح منزلي بوذي. ولكن الأسر التي تلتزم بالشنتو وطقوسها فتقيم هذه الطقوس أمام مذبح خاص تقيمه لعبادة الأسلاف.

من حيث الأساس، تتشابه عبادة الكامي التي تقام أمام المذبح المنزلي مع العبادة التي تقام في مقام الجماعة. ولكن المعنيين اللذين ناقشناهما أعلاه للموتسوري يغدوان أكثر وضوحاً في العبادة المنزلية، وذلك من حيث السياق العام للعبادة ومن حيث الوعي الفردي بها.

في المقام الديني، وهو المكان الثاني لإقامة الموتسوري، تتم إقامة الاحتفالات وفق تقويم يبتدئ بيوم رأس السنة. ومعظم الممارسات التي تجري في المقام ذات طابع جمعي وتتضمن الصلوات الطقسية. ولكن مع نمو سلوك محترف للكهنوت، فقد بدأ كثير من الناس يعتبرون هذه الطقوس وقفاً على الكهنة، وفيما عدا ممثلين عن مجلس الأبرشية فإن عامة أعضاء الأبرشية لا يشاركون فيها عادة. ومن ناحية أخرى، فإنه كما يرجع كل مقام ديني أصوله إلى كامي معينة تبجلها الجماعة وتؤمن بها، كذلك يتبع كل مقام برنامجاً خاصاً لاحتفالاته الدينية. وعادة ما تتسم هذه الاحتفالات بالأبهة والفخامة، ويعم الفرح والابتهاج المشاركين بها سواء أكانوا من أعضاء الأبرشية أم من عامة المؤمنين والمواطنين العاديين. لهذا ترتبط كلمة موتسوري في أذهان الناس ومخيلتهم بما يرافقها من مرح يحيي القلوب.

على الرغم من تميز كل احتفال من هذه الاحتفالات بعادات وتقاليد محلية خاصة به، إلا أن معظمها يشترك بطقوس مؤسسة منذ القدم يقوم بها الكهنة وأعضاء مجلس الأبرشية وممثلين مختارين من الأسر المرتبطة بالمقام. وهنالك عدد من الاحتفالات التي يقوم بها عامة الناس من دون رجال الكهنوت. وفيما عدا الاحتفالات المحصورة بعدد محدود من المشاركين فإن ملمحان من ملامح الطقس يستجلبان اهتمام الناس في كل احتفال كبير، وهما الجولة الرمزية التي تقوم بها الكامي على أفراد الأبرشية، والمرح العام الذي يرافق استقبال الكامي وإكرامها.

في هذه الرحلة توضع الكامي في مقام محمول يسير به فريق من الفتيان لتقوم الكامي بجولة في المقاطعة عبر خط مرسوم. ويتخذ هذا الطقس أهمية

خاصة لأنه يهيئ للكامي لقاء الناس في أماكن إقامتهم وعملهم حيث تقوم بتطهير كل أعضاء الأبرشية وتشحنهم بالطاقة والقوة الحيوية.

كما أن الأداء الجماعي للرقص والغناء في سياق القصف الجماعي، يعتبر ملمحاً لا غنى عنه في الموتسوري الرئيسية. وإلى جانب ما يرافق استقبال الكامي والاحتفاء بها فإن الجو العام المرح يساعد على دمج الجماعات المختلفة وتوحيدها مع الكامي من خلال شيوع روح جماعية ترتقي بالمشاركين فوق هموم الحياة اليومية. وفي مثل هذا المناخ يسود القصف والخروج عن المألوف في السلوك العام. إن الجماعات التي ينتمي إليها الأفراد ضرورية لإحساسهم بأنهم بشر، ولكن الحياة الجمعية تفرض دوماً نوعاً من القيود والضغوط التي تخفف منها الموتسوري من خلال إطلاق طاقات الأفراد من عقالها والاستسلام للحمى الدينية. وربما لهذا السبب، وعلى عكس المتوقع، فإن الموتسوري تساهم في زيادة لحمة الجماعة بما تتضمنه من قصف وخروج عن المعايير السلوكية المعتادة. إن الالتزام بالمواصفات الاجتماعية والخروج عليها هما في الواقع وجهان لعملة واحدة.

ولا حاجة بنا للقول هنا بأن الشنتو تترك هامشاً واسعاً لممارسة الإيمان الفردي أيضاً. وهذا ما يتجلى بوضوح في التماس العون والنعمة. فيما يتعلق بإقامة الاحتفالات الجمعية فإن الوحدة الأساسية المشاركة في هذه الاحتفالات هي العائلة لا الفرد، وهذا هو المبدأ الأساسي في الشنتو. ولكن الإيمان الفردي لا يتعارض مع مبدأ إعطاء الأولوية للعائلة. وكما قلنا سابقاً، فإن الموتسوري تتضمن معنيين، الأول هو عبادة الكامي في الاحتفالات العامة، والثاني هو الممارسة الفردية للإيمان في حياة الفرد اليومية. إن الجهد الدؤوب في الحياة اليومية هو ما تتطلبه الكامي وما يسعى الأفراد لتحقيقه استجابة لمشيئة الكامي. إن الكامي تسبغ نعمتها وبركتها على الناس على أمل أن تكون حياتهم منتجة ومثمرة. وأن تقبل هذه النعمة والبركة وتبدي امتنانك للكامي التي أسبغتها، يعني أنك غدوت وسيطاً لمشيئة الكامي في حياتك اليومية. فالوجود الفردي يتحقق

عندما يدرك الفرد أن الحياة الفردية مرتبطة بشكل وثيق باستمرار الحياة على مستوى الجماعة التي تنتمي إليها وإغنائها. ولكن وعلى الرغم من الطابع القومي الياباني للشنتو وعدم رغبتها أو قيامها بالتبشير خارج الأمة اليابانية، إلا أن الياباني في طلبه من الكامي إسباغ النعمة والبركة على جماعته، إنما يتجاوز في التماسه هذا نطاق الأمة اليابانية متطلعاً إلى الإنسانية ككل. والشنتو تحتوي ضمناً على هذا النوع من العالمية[1].

تأليف: Uedi Kenje

ترجمة: وفاء طقوز

---

(1) تمت ترجمة هذا المقالة عن كتاب:

- Noriyoshi Tamaru and David Reid, edr, Religion In Japanese Culture, Kondansha International, Tokyo, 1996.

ببليوغرافيا

الهندوسية

1- الهندوسية المبكرة

- BASHAM, A. L. The Wonder That Was India. Grove Press, Inc.,1959
- BHATTACHARYYA, HARYDAS, ED. The Cultural Heritage of India. Vol. IV: The Religions. The Ramakrishna Mission Institute of Culture, Calcutta, 1956
- BLOOMFIELD, MAURICE. The Religion of the Veda. G. P. Putnam's Sons, 1908
- ——— TR. Hymns of 'the Atharva Veda. Vol. XLII: Sacred Books of the East. Clarendon Press, Oxford, 1897
- BRAGDON, CLAUDE. An Introduction to Yoga. Alfred A. Knopf, Inc., 1933
- DASGUPTA, S. Hindu Mysticism. Open Court, 1927
- ——— Yoga as Philosophy and Religion. Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1924
- EDGERTON, FRANKLIN. The Beginnings of Indian Philosophy. Harvard University Press, 1965
- EGGELING, JULUIS, TR. Satapatha Brahmana. 5 vols. Delhi, 1966 (A reprint of Sacred Books of the East, Vols. XII, XXVI, XLI, XLIII, and XLIV)
- ELIADE, MIRCEA. Yoga: Immortality and Freedom. Pantheon Books, 1958
- ELIOT, SIR CHARLES. Hinduism and Buddhism. 3 vols. Routledge and Kegan Paul, 1954 (Earlier ed., Edward Arnold & Co., 1921)
- EMREE, AINSLIE T., ED. The Hindu Tradition. The Modern Library, 1966
- FARQUHAR, J. N. An Outline of the Religious Literature of India. Oxford University Press, 1920
- GRIFFITH, R. T. H., TR. The Hymns of the Rig Veda. 2 vols. E. J. Lazarus and Co., Benares, t8q5
- GRISWOLD, H. D. The Religion of the Rig Veda. Oxford University Press, 1923
- HOPKINS, THOMAS J. The Hindu Religious Tradition. Dickensen Publishing Company, Inc., 1971 (A pb)

- HUME, R. E., TR. The Thirteen Principal Upanishads. Oxford University Press, 1934
- KANE, P. V. History of Dharmasastra. 5 vols. Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1930-1962
- KEITH, A. B. The Religion and Philosophy of the Veda and the Upanishads. Harvard University Press, 1920
- KOSAMBI, D. D. Ancient India. Pantheon Books, 1965
- MCDONELL, A. A., ED. Hymns from the Rigveda. Association Press, London, 1922
- ———— The Vedic Mythology. Indological Book House, Varanasi, 1963 (A reprint of 1897 edition)
- MAJUMDAR, R. C., ED. The History and Culture of the Indian People. George Allen & Unwin, Ltd., 1951 (Volumes still appearing)
- ———— RAYCHAUDHURI, H. C., AND DATTA, K. An Advanced History of India. Macmillan & Company, Ltd., 1963
- MORGAN, KENNETH W., ED. The Religion of the Hindus. The Ronald Press Company, 1953
- PRABHAVANANDA AND MANCHESTER, TRS. The Upanishads. Mentor pb, 1957
- RADHAKRISHNAN, S., ED. The Principal Upanishads. Harper & Brothers, Inc., 1953
- ———— AND MOORE, CHARLES, EDS. Source Book in Indian Philosophy. Princeton University Press, 1957
- RENOU, L. Religions of Ancient India. Oxford University Press, 1953
- ———— Vedic India. Susil Gupta, Calcutta, 1957
- ———— ED. Hinduism. George Braziller, 1961 (Washington Square Press, pb, 1963)
- SARMA, D. S. What is Hinduism? 3rd rev. ed. Madras Law Journal Press, 1945
- WHEELER, SIR MORTIMER. The Indus Civilization. The Cambridge History of India. Suppl. vol., 1953

2- الجاينية

- BARODIA, U. D. History and Literature of Jainism. Bombay, 1909
- HASTINGS, JAMES, ED. Encyclopedia of Religion and Ethics. Articles "Ajivakas" by A. F. R. Hoernle and ` Jainism" by Herman Jacobi
- JACOBI, HERMANN, TR. The Gaina Sutras. Vols. XXII and XLV in Sacred Books of the East. Oxford University Press, 1884
- JAINI, J. Outlines of Jainism. Cambridge University Press, 1916 METHTA, M. L. Outlines of Jaina Philosophy. Bangalore, 1954 STEVENSON, MRS. SINCLAIR. The Heart of Jainism. Oxford University Press, 1915
- TATIA, N. Studies in Jaina Philosophy. Benares, WARREN, H. Jainism. Madras, 1912
- ZIMMER, HEINRICH. Philosophies of India. Part III, Chap. 1. Meridian Books pb, 1956

3- الهندوسية المتأخرة:

- ARNOLD, SIR EDWIN. The Song Celestial (The Bhagavad Gita). Routledge & Kegan Paul, Ltd., London, 1961 (A good current edition)
- AUROBINDO, SRI. The Synthesis of Yoga. Aurobindo Library, New York, 1950
- BANERJEA, J. N. The Development of Hindu Iconography. University of Calcutta, 1956
- BANERJEE, S. C. Dharma Sutras: A Study in Their Origin and Development. Punthi Pustak, Calcutta, 1962
- BHARATI, A. The Tantric Tradition. Doubleday & Company, Inc., 1970 (Anchor pb)
- BHATTACHARJI, S. The Indian Theogony. Cambridge University Press, 1970
- BHATTACHARYYA, HARIDAS, ED. The Cultural Heritage of India. Vol. IV: The Religions. Ramakrishna Institute of Culture, Calcutta, 1956
- BROWN, D. MACKENZIE. The White Umbrella: Indian Political Thought from Mann to Gandhi. University of California Press pb, 1958
- BUHLER, GEORG, TR. The Code of Manu. Vol. XXV: Sacred Books of the East series, 1886 (Reprinted by Motilal Banarsidass, Delhi, 1967)
- CHANDAVARKAR, G. A. A Manual of Hindu Ethics. 3rd rev. ed. Oriental Book Agency, Poona, 1925
- CHATTERJEE, S. The Fundamentals of Hinduism. Das Gupta & Co., Calcutta, 1950
- DASGUPTA, SURENDRANATH. A History of Indian Philosophy. 5 vols. Cambridge University Press, 1922-1955
- DIMOCK, E. C. AND LEVERTON, DENISE, TRS. In Praise of Krishna: Songs from the Bengali. Doubleday & Company, Inc., 1964
- DUTT, M. N. A Prose English Translation of the Mahabharata. 3 vols. M. N. Dutt, Calcutta, 1895-1905
- EDGERTON, FRANKLIN, TR. The Bhagavad Gita. Harvard Oriental Series, 1944 (Harper Torchbook pb, 1964)
- ELIADE, MIRCEA. Yoga: Immortality and Freedom. Pantheon Books, Inc., 1958
- ELIOT, SIR CHARLES. Hinduism and Buddhism. 3 vols. Routledge and Kegan Paul, 1954 (Earlier ed., Edward Arnold & Co., 1921)
- EMBREE, AINSLIE T., ED. The Hindu Tradition. The Modern Library, 1966
- FARQUHAR, J. N. An Outline of the Religious Literature of India. Oxford University Press, 1920
- GANDHI, MAHATMA. An Autobiography; or The Story of My Experiments with Truth. Tr. by Mahadev Desai. Navajivan Press, Ahmadabad, 1927 (Beacon Press, 1959)

- GHOSH, SRI AUROBINDO. Essays on the Gita. E. P. Dutton & Co., Inc., 1950
- ———— The Life Divine. Greystone Press, 1949
- GHURYE, G. S. Caste and Class in India. 2nd ed. Popular Book Depot, Bombay, 1957
- ————. Indian Sadhus. Popular Book Depot, Bombay, 1953
- GROWSE, F. S., TR. The Ramayana of Tulsi Das. 7th ed. Ram Narain Lal, Allahabad, 1937
- HIRIYANNA, M. Outlines of Indian Philosophy. George Allen & Unwin, Ltd., 1932
- HOPKINS, THOMAS J. The Hindu Religious Tradition. Dickenson Publishing Co., 1971 (A pb)
- KANE, PANDURANC VAMAN. History of Dharmasastra. 5 vols. Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1930-1962.
- KEITH, A. B. The Samkhya System. Association Press, Calcutta, 1918
- LEWIS, OSCAR. Village Life in North India. University of Illinois Press, 1958
- MACNICOL, N. Indian Theism from the Vedic to the Muhammadan Period. Oxford University Press, 1915
- MAJUMDAR, R. C., RAYCHAUDHURI, H. C. AND DATTA, K. An Advanced History of India. Macmillan & Company, Ltd., 1963
- MASCARO, JUAN, TR. The Bhagavad Gita. Penguin Books pb, 1962
- MONIER-WILLIAMS, M. Brahmanism and Hinduism. The Macmillan Company, 1891
- MORGAN, K. W., ED. Religion of the Hindus. The Ronald Press Company, 1953
- NEHRU, JAWAHARLAL. Toward Freedom: An Autobiography. The John Day Company, Inc., 1941 (Beacon Press, 1958)
- NIKHILANANDA, SWAMI, TR. The Gospel of Sri Ramakrishna. Ramakrishna-Vivekananda Center, New York, 1952.
- O'MALLEY, L. S. S. Popular Hinduism. The Macmillan Company, 1935
- RADHAKRIISHNAN, S. Eastern Religions and Western Thought. Oxford University Press, 1940 (Galaxy Book pb, 1959)
- RADHAKRISHNAN, S. AND MOORE, CHARLES, EDS. Source Book in Indian Philosophy. Princeton University Press, 1957
- RAGHAVAN, V. The Great Integrators: The Saint Singers of India. Ministry of Education and Broadcasting, Delhi, 1966
- RAI, LALA LAJPAT. The Arya Samaj, an Account of its Origin, Doctrines, and Activities, with a Biographical Sketch of the Founder. Longmans, Green & Co., 1915
- RENOU, Louis. Hinduism. George Braziller, Inc., 1961 (Washington Square Press Book, 1963)

- ROLLAND, ROMAIN. Prophets of the New India. Albert and Charles Boni, 1930
- SARMA, D. S. The Renaissance of Hinduism. Benares Hindu University Press, 1944
- SHASTRI, S. History of the Brahmo Samaj. 2 vols. R. Chatterji, Calcutta, 1911 - 1912
- SINGER, MILTON, ED. Krishna: Myths, Rites, and Attitudes. University of Chicago Press, 1968
- STEVENSON, MRS. S. The Hindu View of Lije. The Macmillan Company, 1927
- ——— Rites of the Twice-Born. Oxford University Press,1920
- THIBAUT, GEORGE, TR. The Vedanta Sutras of Badarayana with the Commentary of Ramanuja. Vol. XLVIII of Sacred Books of the East. Reprinted by Motilal Benarsidass, Delhi, 1962
- ——— The Vedanta Sutras of Badarayana with the Commentary of Sankara. Vols. XXXIV and XXXVIII of Sacred Books of the East. Reprinted by Dover Publications, Inc., 1962
- WOOD, ERNEST. Yoga. Penguin Books, Baltimore, 1967
- WOOD, JAMES H., TR. The Yoga Sutras of Patanjali. Harvard University Press, 1913
- WOODRUFFE,SIR JOHN. Shakti and Shakta. LUZAC & CO., 1929
- ZIMMER, H. Myth and Symbol in Indian Art and Civilization. Pantheon Books, Inc., 1946 (Harper Torchbook pb, 1962)
- ——— Philosophies of India. Pantheon Books, Inc., 1951 (Meridian Books pb, 1956)

4- السيخية

- DARDI, GOPAL. SINGH. Translation of the Adi Granth. 4 vols. Gur Das Kapur, 1960
- FIELD, DOROTHY. The Religion of the Sikhs. In the Wisdom of the East series. John Murray, 1911.
- KHARTAR SINGH. The Life of Guru Gobind Singh. Rev. and enl. Lahore 1951
- ——— The Life of Guru Nanak Dev. Lahore, 1958
- KHUSHWANT SINGH. A History of the Sikhs. Vol. I; 1469-1839, Princeton University Press, 1963
- ——— Hymns of Guru Nanak. Orient Longman, Ltd., New Delhi, 1969
- MACAULIFFE, M. A. The Sikh Religion: Its Gurus, Sacred Writings, and Anthems. 6 vols. Oxford University Press, 1909
- MCLEOD, W. H. Guru Nanak and the Sikh Religion. Oxford University Press, 1969
- The Sacred Writings of the Sikhs. Tr. by Trilochan Singh, Jodh Singh, Kapur Singh, Bawa Harkishen Singh, and Khushwant Singh. George Allen & Unwin, Ltd., 1960 (UNESCO Collection)

البوذية

- ALLEN, G. F. (Y SIRI NYANA). The Buddha's Philosophy: Macmillan & Company, Ltd., 1959
- ARNOLD, SIR EDWIN. The Light of Asia. Any ed. (Famous poem on the Buddha's life based on the Buddhacarita of Ashvaghosa)
- BASHAM, A. L. The Wonder That Was India. Grove Press, Inc., 1959
- BOAS, SIMONE BRANGIER TR. The Life of Buddha. Wesleyan University Press, Middletown, Conn., 1963 (An abridged translation of the now standard work of A. Foucher, La Vie du Buddha d'apres les textes et les monuments de l'Inde, Payot, Paris, 1949)
- BREWSTER, E. H. Life of Gotama the Buddha. Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1926 (Compiled from the Pali canon)
- BURTT, E. A., ED. The Teachings of the Compassionate Buddha. Mentor pb, 1955
- CARUS, PAUL. The Gospel of the Buddha. Open Court, 1917 (Compiled from ancient records)
- LORD CHAL.MERS, TR. Further Dialogues of the Buddha. Oxford University Press, 1926
- CONZE, EDWARD, TR. Buddhist Scriptures. Penguin pb, 1959
- COOMARASWAMY, A. K. AND HORNER, 1. B. The Living Thoughts of Gotama the Buddha. Cassell & Co., Ltd., 1949
- COWELL, E. B., TR. The Jataka. Cambridge University Press, l895-l907 (Reprinted in 3 vols. in Penguin Books pb, 1956)
- DAVIDS, T. W. RHYS, TR. Dialogues of the Buddha. Oxford University Press, 1899-1921
- DAVIDS, MRS. T. W. RHYS. Buddhism, A Study of the Buddhist Norm. Henry Holt, 1912
- DE SILVA, C. L. A. The Four Essential Doctrines of Buddhism. 2nd ed. Associated Newspapers of Ceylon, Colombo, 1948
- HAMILTON, C. H., ED. Buddhism, a Religion of Infinite Compassion. Liberal Arts Press pb, 1952 (Selections from Buddhist literature)
- JENNINGS, J. G. The Vedantic Buddhism of the Buddha. Oxford University Press, 1948
- JOHNSTON, E. H., TR. The Buddhacarita, or Acts of the Buddha. Part I in Acta Orientalia, XV, t937. Part II, Baptist Mission Press, Calcutta, 1936
- LAW, BIMALA CHURN, ED. Buddhistic Studies. Calcutta and Simla, Thacker Spink & Co., 1931
- NARADA, THERA. The Buddha and His Teachings. Vajrarama, Colombo, 1964

- OLDENBURG, HERMANN. Buddha: His Life, His Doctrine, His Order. Tr. by William Hoey. Williams and Norgate, 1882
- POUSSIN, LOUTS DE LA VALEE. The Way to Nirvana. Cambridge University Press, 1917
- PRATT, J. B. The Pilgrimage of Buddhism. Chaps. I-V. The Macmillan Company, 1928
- ROBINSON, R. H. The Buddhist Religion. Dickenson Publishing Co., Inc., Belmont, Calif., 1970 (A pb)
- THOMAS, E. J. History of Buddhist Thought. 2nd ed. Alfred A. Knopf, Inc., 1951
- WARREN, HENRY CLARKE. Buddhism in Translation. Harvard University Press, 1922

1- في البوذية بشكل عام

- BAPAT, P. V., ED. 2500 Years of Buddhism. Government of India, Delhi, 1956
- BASHAM, A. L. The Wonder That Was India. Grove Press, Inc., 1959
- CONZE, EDWARD. Buddhism, Its Essence and Development. Philosophical Library, 1954 (Available as Harper Torchbooks pb)
- DAYAL, HAR. The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature. Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1932
- ELIOT, SIR CHARLES. Hinduism and Buddhism. 3 vols. Routledge and Kegan Paul, 1954 (Earlier ed., Edward Arnold & Co., 1921)
- GETTY, ALICE. The Gods of Northern Buddhism. 2nd rev. ed. Clarendon Press, Oxford, 1928
- GODDARD, DWIGHT, ED. A Buddhist Bible. and ed., rev. and enl. Dwight Goddard Estate, Thetford, Vt., 1938 (An anthology of late texts)
- HAMILTON, C. H. Buddhism, a Religion of Infinite Compassion. Liberal Arts Press pb, 1952 (Selections from Buddhist literature)
- LAW, BIMALA CHURCH, ED. Buddhistic Studies. Thacker Spink, Calcutta and Simla, 1931
- MORGAN, KENNETH W., ED. The Path of the Buddha. The Ronald Press Company, 1956
- PERCHERON, MAURICE. Buddha and Buddhism. Tr. by Edmund Stapleton. Harper & Brothers, Inc., Men of Wisdom pb, 957
- POUSSIN, Louis DE LA VALLEE. Nirvana. Paris, 1925
- PRATT, JAMES B. The Pilgrimage of Buddhism. The Macmillan Company, 1928
- ROBINSON, RICHARD H. The Buddhism Religion. A Historical Introduction. Dickensen Publishing Co., Belmont, Calif., 1970 (In pb)
- SANGHARAKSHITA, BHIKSHU. A Survey of Buddhism. Indian Institute of World Culture, Bangalore, 1957
- SHARMA, CHANDEADHAR. Dialectic in Buddhism and Vedanta. Nand Kishore, Benares, 1952
- SOOTHILL, W. E., TR. The Lotus of the Wonderful Law. Oxford University Press, 1920

- STCHERBATSKY, THEODORE. The Conception of Buddhist Nirvana. Office of the Academy of Sciences of the U.S.S.R., Leningrad, 1927
- SUZUKI, BEATRICE (LANE). Impressions of Mahayana Buddhism. Eastern Buddhist Society, Kyoto, 1940
- SUZUKI, D. T. The Essence of Buddhism. 2nd ed. The Buddhist Society, London, 1947
- THOMAS, EDWARD J. The History of Buddhist Thought. Alfred A. Knopf, Inc., 1933
- WARREN, HENRY C. Buddhism in Translation. Harvard University Press, 1896 (Available in pb)
- WELBON, Guy RICHARD. The Buddhist Nirvana and Its Western Interpreters. University of Chicago Press, 1968
- WINTERNITZ, MORIZ. A History of Indian Literature. Vol. II, on Buddhist literature. University of Calcutta Press, 1933

2- في البوذية الهندية

- AMBEDKAR B. R. The Buddha and His Dhamma. People's Education Society, Bombay, 1957
- BURLINGAME, E. W., ED. Buddhist Parables. Tr. from the Pali. Yale University Press, 1922
- CONZE, EDWARD. Buddhist Thought in India. George Allen & Unwin, Ltd., 1962 (Also Harper Torchbook pb)
- DASGUPTA, S. B. An Introduction to Tantric Buddhism. 2nd ed. University of Calcutta, 1958
- DUTT, NALINAKSHA. Aspects of Mahayana Buddhism and Its Relations to Hinayana. Luzac & Co., 1930
- DUTT, SUKUMAR. The Buddha and Five After-Centuries. Luzac & Co., 1957
- HORNER, I. B. The Living Thoughts of Gotama the Buddha. Cassell, London, 1948 (With A. K. Coomaraswamy)
- ——— Women Under Primitive Buddhism. Routledge, 1930 JONES, J. J. The Mahavastu. Tr. from the Sanskrit. Luzac & Co., 1949
- KEITH, A. B. Buddhist Philosophy in India and Ceylon. Oxford University Press, 1923
- NARADA, THERA. The Buddha and His Teachings. Vajirarama, Colombo, 1964
- ROBINSON, RICHARD H. Classical Indian Philosophy. Madison, Wis., 1968
- SMITH, VINCENT A. Asoka, the Buddhist Emperor of India. Oxford University Press, 1920
- VASUBANDHU. The Treatise in Twenty Stanzas on Representation-Only. Tr. by C. H. Hamilton from Chinese version of Sanskrit original. American Oriental Society, 1938
- ZIMMER, HEINRICH. Philosophies of India. Pantheon Books, Inc., 1951 (Available as Meridian pb)

3- في تايلاند وبورما، وجنوب شرق آسيا

- AUNG, MAUNG HTIN. Folk Elements in Burmese Buddhism. Oxford University Press, 1962
- DHANINIVAT, PRINCE K. B. A History of Buddhism in Siam. The Siam Society, Bangkok, 1960
- FINOT, L. "Outlines of the History of Buddhism in IndoChina," in B. C. Law, ed., Buddhistic Studies. Thacker Spink, Calcutta and Simla, 1931
- KING, WINSTON L. A Thousand Lives Away. Harvard University Press, 1964 (Deals with Burma)
- RAY, NIHAR RANJAN. An Introduction to the Study of Theravada Buddhism in Burma. University of Calcutta, 1946
- SURIYABONGS, LUANG. Buddhism: An Introduction. Lanka Bauddha Mandalaya, Colombo, 1957 (The Thai Theravada view)
- U Nu. What is Buddhism? Buddha Sasana Council Press, Rangoon, 1956
- WELLS, KENNETH E. Thai Buddhism, Its Rites and Activities. Christian Bookstore, Bangkok, 1960
- YOE, SHWAY (pseudonym of James George Scott). The Burman, His Life and Notions. Macmillan & Company, Ltd., 1896 (Now a pb)
- BUDDHIST COUNCIL OF CEYLON, ED. The Path of Buddhism. Lanka Bauddha Mandalaya, Colombo, 1956
- LOUNSBURY, G. CONSTANT. Buddhist Meditation in the Southern School. Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1950
- MALALASSEKERA, G. P. The Buddha and His Teachings. Lanka Bauddha Mandalaya, Colombo, 1957
- RAHULA, WALPOLA. History of Buddhism in Ceylon. Gunasena, Colombo, 1956

4- في الصين

- BLOFELD, JOHN. The Jewel in the Lotus: An Outline of Present Day Buddhism in China. The Buddhist Society, London, 948
- CHAN, WING-TSIT. Religious Trends in Modern China. Columbia University Press, 1953
- CH'EN, KENNETH K. S. Buddhism in China: A .Historical Survey. Princeton University Press, 1964
- DE BARY, Wm. THEODORE, ED. Sources of the Chinese Tradition. Columbia University Press, 1960
- JOHNSTON, SIR R. F. Buddhist China. E. P. Dutton & Co., Inc., 1913
- LEE, SHAO CHANG. Popular Buddhism in China. Shanghai, I939
- PRIP-MOLLER, J. Chinese Buddhist Monasteries: Their Plan and Its Function as a Setting for Buddhist Monastic Life. Oxford University Press, 1937 (Reprinted 1967)
- REICHELT, K. L. Religion in Chinese Garment. Philosophical Library, 1952
- WELCH, HOLMES. The Practice of Chinese Buddhism, 1900-1950. Harvard University Press, 1967
- WRIGHT, ARTHUR F. Buddhism in Chinese History. Stanford University Press, 1959
- YEN-KIAT, BHIKKHU. Mahayana Buddhism. Bangkok, Debsriharis, I96I

5- في اليابان:

- ANESAKI, M. A. A History of Japanese Religion. Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1930
- BLOOM, ALFRED. Shinran's Gospel of Pure Grace. University of Arizona Press, 1965
- COATES, HAVELOCK AND ISHIZUKA, RYUGAKU. Honen, the Buddhist Saint. Chion-in, Kyoto, 1925
- DUMOULIN, HEINRICH. A History of Zen Buddhism. Tr. by Paul Peachey. Pantheon Books, 1963 (Available in pb)
- EARHART, H. BYRON. Japanese Religion: Unity and Diversity. Dickenson Publishing Co., Belmont, Calif., 1969
- ELIOT, SIR CHARLES. Japanese Buddhism. Edward Arnold & Co., 1935 and 1959
- KAPLEAU, PHILIP. The Three Pillars of Zen. Beacon pb, 1967
- KITAGAWA, JOSEPH M. Religion in Japanese History. Columbia University Press, 1966
- MASUNACA, REIHO. The Soto Approach to Zen. Layman's Buddhist Society Press, Tokyo, 1958
- REISCHAUER, A. K. Studies in Japanese Buddhism. The Macmillan Company, 1917
- STEINILBER-OBERLIN, EMILE. The Buddhist Sects of Japan. George Allen & Unwin, Ltd., 1938 (Their history, philosophical doctrines, and sanctuaries)
- SUZUKI, D. T. Essays in Zen Buddhism. Luzac & Co., 1928-1934
- TAKAKUSU, J. Essentials of Buddhist Philosophy. 2d ed. University of Hawaii Press, 1949
- TSUNODA, RYUSAKU, ET AL. Sources of the Japanese Tradition. Columbia University Press, 1958 (Available in pb)
- WATANABE, SHOKO. Japanese Buddhism-A Critical Appraisal. Tr. by Alfred Bloom. Kokusai Bunka Shinkokai, Tokyo, 1964, pb

6- بوذية التيبت:

- BELL, CHARLES. The Religion of Tibet. Oxford University Press, 1931
- EVANS-WENTZ, W. Y Tibetan Yoga and Secret Doctrines. 2nd enl. ed. H. Milford, 1958
- ———— ED. The Tibetan Book of the Dead. Oxford University. Press Galaxy Book pb, 1960
- ———— ED. The Tibetan Book of the Great Liberation, or The Method of Realizing Nirvana Through Knowing the Mind. Oxford University Press, 1954
- GUENTHER, HERBERT V. The Origin and Spirit of Vajrayana. Epicenter Press, San Francisco, 1959
- HOFFMAN, HELMUT. The Religions of Tibet. George Allen & Unwin, Ltd., 1961
- RICHARDSON, HUGH E. Tibet and its History. Oxford University Press, 1962
- SNELLGROVE, DAVID AND RICHARDSON, HUGH. A Cultural History of Tibet. Praeger Publishers, Inc., 1968
- TUCCI, GUISEPPE. The Theory and Practice of the Mandala. Tr. by A. H. Brodrick. Rider and Company, 1961

التاويـة

- CHUNG-YAN, CHANG., Tao: A New Way of Thinking, Perenial Library, Harper, New York, 1975.
- CHUNG-YAN, CHANG., Creativity and Taoism, Wildwood House, London, 1975.
- CHUANG-TZU., Works, tran. James Legg, Ace Books, New York. 1971
- FENG, GAI FU.,Tao Te Ching, Alfred Knopf, New York, 1972
- KIA-HWAY, LIO., Tao To King, Gallimard, Paris, 1967
- |LAU, D.C., Tao Te Ching, Penguin Books, London, 1978
- NOSS, JOHN B., Man's Religions, Macmillan, New York, 1974
- NEEDHAM, JOSEPH, Science and Civilization in China, Cambridge, 1974
- PARRINDAR,G., World Religions, New York, 1984
- SOHL. R., The Gosel According to Zen, Mentor Books, Chicago, 1970
- TAI, OU,I, Chineez Mythology, in: Larrouse Encyclopedia of Mythology, London, 1977
- TOMPSON, L., T'ien, in: Encyclopedia of Religion, Macmillan, London, 1987. Vol: 12
- WILHELM, RICHARD., The I.Ching, or Book of Changes, Princeton Univirsity Press, 1977
- WATTS, ALLAN., Tao: The Wattercourse way, London, 1972
- WATTS, ALLAN., The Way of Zen, Penguin Books, London, 1975

الكونفوشـية

1- الفكر الكونفوشي

- CHAI, CH'U, and WINBERG CHAI, eds. and trans. The Humanist Way in Ancient China: Essential Works of Confucianism. New York, 1965.
- CHAN, WING-tsit, trans. and comp. A Source Book in Chinese Philosophy. Princeton, 1963. See chapters 2-6, 14, and 27.
- CHANG, CARSUN. The Development of Neo-Conjucian Thought. New York, 1957. See volume 1, chapters 4 and 5.
- CREEL. H. G. Confucius and the Chinese Way. New York, 1960.

- FU, CHARLES WEI-HSUN. "Fingarette and Munro on Early Confucianism: A Methodological Examination." Philosophy East and West 28 (April 1978): 181-198.
- FUNG Yu-lan. A History of Chinese Philosophy. 2d ed. Translated by Derk Bodde. Princeton, 1952. See volume 1, chapters 4, 6, and 12.
- LIU, WU-CHI. A Short History of Confucian Philosophy. Harmondsworth, 1955.
- LIU, WU-CHI. Confucius: His Life and Time. New York, 1956.
- T'ang Chun-i. "Cosmologies in Ancient Chinese Philosophy." Chinese Studies in Philosophy 5 (1973): 4-47.
- WALEV, ARTHUR. Three Ways of Thought in Ancient China. London, 1939.

2- الكونفوشية الجديدة

- CHAN, WING-TSIT, trans. and comp. A Source Book in Chinese Philosophy. Princeton, 1963. See chapters 28-35 and 38.
- CHAN, WING-TSIT. "Chu Hsi's Completion of Neo-Confucianism." Sun; Studies ser. 2, no. 1 (1973): 59-90.
- CHAR.G, CARSUN. The Development of Neo-Confucian Thought. 2 vols. New York, 1957-1962.
- CHING, JULIA. To Acquire Wisdom: The Way of Wang Yang-Ming (1492-1529). New York, 1976.
- CHU HSI. Reflections on Things at Hand. Translated by Wing-tsit Chan. New York, 1967.
- DE BARY, Wm. Theodore, ed. Self and Society in Ming Thought. New York, 1970.
- DE BARY, Wm. Theodore, ed. The Unfolding of Neo-Confucianism. New York, 1975.
- FUNG- YU-LAN. A History of Chinese Philosophy. 3d ed. 2 vols. Translated by Derk Bodde. Princeton, 1952-1953. Extensive discussion of Neo-Confucian thought can be found in volume 2.
- Graham, A. C. Two Chinese Philosophers: Ch'eng Ming-tao and Ch'ng Yi-ch'uan. London, 1958.
- OKADA TAKEHIKO. "The Chu Hsi and Wang Yang-ming Schools at the end of the Ming and Tokugawa-Periods." Philosophy East and West 23 (January-April 1975): 139-102.
- TILLMAN. HOYT C. Utilitarian Confucianism: Ch'en Liang's Challenge to Chu Hsi. Cambridge, Mass, 1980.
- WANG SHOU-JEN. Instructions for Practical Living, and Other Neo-Confucian Writings, by Wang Yang-ming Translated and edited by Wing-tsit Chan. New York, 1963.

الشنتو

- ANESAKI, MASAHARU. History o f Japanese Religion (1930). Revised by Hideo Kishimoto. Tokyo, 1970. A classic, standard book on Japanese religion.
- AOKI, MICHIKO YAMAGUCHI, trans. Izumo Fudoki. Tokyo, 1971. A translation of an important Japanese classic.
- ASTÓN, W. G., trans. Nihongi: Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697 (1896). 2 vols. Reprint, Tokyo, 1972. A standard translation into English with many helpful notes.
- Bock, Felicia Gressitt, trans. Engi-Shiki: Procedures of the Engi Era; Books 6-10. Tokyo, 1972. A translation of the basic text of early Shinto national rites and ceremonies.
- CREEMERS, WILHELMUS H. M. Shrine Shinto after World War II. Leiden, 1968. A historical treatment with attention to the Ise and Yasukuni shrines.
- HEPNER, CHARLES. The Kurozunxi Sect of Shinto. Tokyo, 1935. A study of Kurozumikyo, emphasizing the founder's thought.
- Hirai, Naofusa. Japanese Shinto. Tokyo, 1966. A brief general treatment of Shinto.
- HOLTOM, D. C. The Japanese Enthronement Ceremonies (1928). Reprint, Tokyo, 1972. A detailed study of enthronement rites and their symbolic significance.
- HOLTOM, D. C. The National Faith of Japan (1938). Reprint, New York, 1965. The best book on Shinto written by a foreigner before the war, with rare strengths in history and political philosophy.
- HOLTOM, D. C. Modem Japan and Shinto Nationalism. 2d ed. Chicago, 1947.
- KAGEYAMA, HARUKI. Shinto bijutsu: The Arts of Shinto. Translated by Christine Guth. New York, 1973. A detailed study of Shinto arts.
- KISHIMOTO, HIDEO, comp. and ed. Japanese Religion in the Meiji Era. Translated by John F. Howes. Tokyo, 1956.
- KITAGAWA, JOSEPH M. Religion in Japanese History. New York, 1966. The best historical survey of Japanese religions, with much useful information on Shinto concepts, ideas, and leading figures.
- LOKOWANDT, ERNST. Zum Veritaltniss von Staat und Shinto. Im heutigen Japan. Wiesbaden, 1981. A detailed study of the relation of Shinto and state since 1945, emphasizing recent court cases.
- MURAOKA, TSUNETSUGU. Studies in Shinto Thought. Translated by Delmer M. Brown and James T. Araki. Tokyo, 1964, A dependable description of

Shinto thought by an eminent philologist, containing one of the few discussions of "national learning" available in English.
ONO, SOKYO. Shinto the Kami Way. Rutland, Vt., and Tokyo, 1962. A useful survey of aspects of Shinto.
PHILIPPI, DONALD L., trans. Norito: A New Translation of the Ancient Japanese Ritual Prayers. Tokyo, 1959. One of very few English translations of these important prayers.
PHILIPPI DONALD L., trans. Kojiki. Tokyo, 1968; Princeton, 1969. A new translation with introduction of the work by Ono Yasumaro (d. 723), using recent achievements of Japanese philological studies, especially well annotated and with useful - bibliography.
WOODARD, WILLIAM P. The Allied Occupation of Japan, 1945-1952, and Japanese Religion. Leiden, 1972. A documentary study of the Shinto Directive and other measures taken by the Occupation regarding religion, especially Shinto.

الفهرس

صدر للمؤلف

1- **مغامرة العقل الأولى:** دراسة في الأسطورة ــ سورية وبلاد الرافدين ـ الطبعة الثانية والعشرين 2016.

2- **ملحمة جلجامش:** الطبعة الرابعة 1988.

3- **لغز عشتار:** الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة ـ الطبعة الخامسة عشر 2016.

4- **الحدث التوراتي والشرق الأدنى القديم:** هل جاءت التوراة من جزيرة العرب؟ الطبعة السادسة 2016.

5- **دين الإنسان:** بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني ـ الطبعة الثامنة 2016.

6- **جلجامش:** ملحمة الرافدين الخالدة ـ الطبعة السابعة 2016.

7- **الأسطورة والمعنى:** دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية ـ الطبعة السابعة 2016.

8- **آرام دمشق وإسرائيل:** في التاريخ والتاريخ التوراتي ـ الطبعة الخامسة 2016.

9- **كتاب التاو تي تشينغ:** إنجيل الحكمة التاوية في الصين ـ الطبعة الخامسة 2016.

10- **الرحمن والشيطان:** الثنوية الكونية ولاهوت التاريخ في الديانات المشرقية ـ الطبعة السادسة 2016.

11- **تاريخ أورشليم:** والبحث عن مملكة اليهود ـ الطبعة الرابعة 2016.

12- **مدخل إلى نصوص الشرق القديم:** الطبعة الثالثة 2016.

13- **الوجه الآخر للمسيح:** موقف يسوع من اليهودية ـ مقدمة في الغنوصية المسيحية ـ الطبعة الثالثة 2016.

موسوعة تاريخ الأديان (تحرير ومساهمة) في خمسة مجلدات:

14- المجلد الأول: الشعوب البدائية والعصر الحجري.

15- المجلد الثاني: الشرق القديم.

16- المجلد الثالث: اليونان وأوروبا قبل المسيحية.

17- المجلد الرابع: الشرق الأقصى.

18- المجلد الخامس: الزرادشتية، المانوية، اليهودية، المسيحية، الطبعة الثالثة 2016.

19- **طريق إخوان الصفاء**: المدخل إلى الغنوصية الإسلامية ـ الطبعة الثالثة 2016.

20- **الإنجيل برواية القرآن**: الطبعة الثالثة 2016.

21- **ألغاز الإنجيل**: الطبعة الثانية 2016.

22- **أساطير الأولين**: القصص القرآني ومتوازياته التوراتية ـ الطبعة الثانية 2016.

23- **الله والكون والإنسان**: نظرات في تاريخ الأفكار الدينية ـ الطبعة الأولى 2016.

صدر له بالإنكليزية:

1-دراسة بعنوان:

Jerusalem in the Age of Judah Kingdom

نُشرت في كتاب من تحرير الباحث الأميركي توماس.ل. تومبسون شارك فيه عدد من المؤرخين والآثاريين وصدر عن دار T&T Clarkعام 2003 تحت عنوان:

Jerusalem in History and Tradition

2- دراسة بعنوان:

The Faithful Remnant and the Invention of Religious Identity

نُشرت في كتاب من تحرير الباحث البريطاني كيث.و. وايتلام شارك فيه عدد من الباحثين في تاريخ وآثار فلسطين وصدر عن جامعة Sheffield في بريطانيا عام 2013 تحت عنوان:

The politics of Israel's Past

منشورات دولية:

صدر له بالتعاون مع الباحث الصيني الدكتور شيوه تشينغ قوه كتاب بعنوان: لاو تسي، عن دارالنشر باللغات الأجنبية/بكين، وهو تطوير لكتابه السابق: كتاب التاو تي تشينغ.

يُصدر قريباً في بكين:

- كتاب المحاورات لكونفوشيوس، ترجمة عن الانكليزية ومراجعة على النص الصيني من قبل شيوه تشينغ قوه.

- كتاب منشيوس، ترجمة عن الانكليزية ومراجعة على النص الصيني من قبل شيوه تشينغ قوه.



تقع موسوعتنا هذه في نقطة الوسط بين ما يشبه القواميس من المؤلفات التي صدرت في مجلد واحد، تُرجم بعضها إلى العربية، وبين الموسوعة المحيطة التي تقدم كل شيء تقريباً. ولدينا عنها حتى الآن نموذج واحد فقط، هو «موسوعة الأديان» التي صدرت عن دار ماكميلان عام 1987 في ستة عشر مجلداً ضخماً أشرف على تحريرها ميرسيا إلياد، وساهم في كتابة موادها لا عشرات الباحثين بل المئات منهم من كل أنحاء العالم. من هنا يمكن وصف موسوعتنا بالمختصرة لأنها لن تتوقف إلا عند المحطات المهمة في تاريخ الأديان. فالاختصار هنا لا يعني الاقتضاب وإنما الاقتصار. ولقد عمدت إلى جمع مواد الموسوعة من عدد متنوع من المراجع الموسوعية والمتخصصة، متبعاً في اختيار كل مادة معيار المستوى العلمي وبساطة التناول وحسن التوصيل، مع التضحية أحياناً بهذا الجانب على حساب الآخر، لأن الموسوعة موجهة إلى أوسع شريحة ممكنة من القراء، قد تتفاوت عناصرها من طلاب وأساتذة الدراسات العليا إلى القارئ العادي غير المتخصص والراغب في الاطلاع. ولا شك في أن إرضاء كل الفئات أمر يصعب بلوغه ولكن يمكن مقاربته. قد يجد القارئ غير المتخصص في بعض الموضوعات صعوبة، وقد يجد المتخصص في بعضها الآخر تبسيطاً.









مع تعدد المساهمين في مواد الموسوعة، حرصت أيضاً على تعدد المترجمين الذين عهدت إليهم بالمادة كل حسب ميله وخلفيته ومزاجه، وقدمت إليهم ما أستطيع من مشورة وتعاون خلاق لجعل موسوعتنا ثمرة تعاضد جمهرة من الباحثين الكبار، والمترجمين الأكفاء الذين عملوا معي بداعي المسؤولية العلمية والرغبة في رؤية هذا العمل مطبوعاً ومنتشراً على أوسع نطاق.







ISBN 978-9933-579-26-5
9789933579265